Leimdörfer
Psalter-Ego der
Ich-Psalmen

DAS

PSALTER-EGO

IN DEN

ICH-PSALMEN

Beitrag zur wissenschaftlichen Psalmenforschung.

Von

Dr. D. Leimdörfer.

Mit einem Vorwort von Dr. C. H. Cornill,
Professor der Theologie an der Universität zu Königsberg.

Hamburg 1898.

Verlag von G. Frizsche.

Vorwort.

Der Bitte des verehrten Herrn Verfassers der vorliegenden Studie, ein Vorwort zu derselben zu schreiben, habe ich mich trotz mancher Bedenken nicht entziehen zu sollen geglaubt. Die in ihr behandelte Frage gehört zu denen, welche eben gerade auf der Tagesordnung der alttestamentlichen Wissenschaft stehen, nachdem 1888 R. Smend durch seine gehaltvolle Abhandlung: „Über das Ich der Psalmen“ dieselbe in Fluss gebracht hat. Meine eigene Stellung zu der Frage habe ich in der dritten Auflage meiner Einleitung in das alte Testament (1896, S. 227 f.) kurz dargelegt und angedeutet, wie misslich es ist, hier bestimmte Urteile abzugeben: denn die Grenzen zwischen Individuallied und Gemeindelied sind sehr fliessend. Das Volkslied und das moderne Kirchenlied kann uns den Process, der sich hier abgespielt hat, sehr lehrreich zur Anschauung bringen. Ein Einzelner singt ein Lied zunächst als Ausdruck seiner individuellen Stimmung. Tausende erkennen in dieser Stimmung ihre eigene wieder und singen das Lied demjenigen nach, dem es gegeben war, in Worte zu kleiden, was Viele oder Alle empfinden. So wird das Individuallied zum Volksliede. Auch bei recht vielen Kirchenliedern ist es ähnlich gegangen. Ich wenigstens kann kaum glauben, dass sie alle von ihren Dichtern lediglich als Äusserungen der abstrakten „Gemeinde“ und nicht als persönliche Herzensergüsse gemeint waren. Ja, man könnte soweit gehen, eine derartige Scheidung

überhaupt unstatthaft zu erklären, da der Dichter nur singen kann, was er selbst empfindet und auch, wo er für die Gemeinde das Wort ergreift, doch dieses thut als Einzelwesen, als Individuum. Sein Lied muss vor allem subjektiv wahr sein, um objektiv wahr erfunden und dann entsprechend verwendet zu werden.

Aber cum grano salis verstanden ist die Unterscheidung gewiss richtig und notwendig und für ein wahres Verständnis der Psalmen unentbehrlich. Dass auf einem so unsicheren und schwankenden Boden der Subjektivität ein grosser Spielraum gelassen ist, versteht sich von selbst und allgemein anerkannte Resultate dürften sich nur in den allereklatantesten Fällen ergeben, wie beispielsweise kein urteilsfähiger Mensch die von Haus aus liturgische Bestimmung eines Liedes, wie Psalm 137, leugnen wird.

Um so mehr verdient es Anerkennung, wenn ein Gelehrter, wie der Herr Verfasser der vorliegenden Studie, sich bestrebt, die Frage möglichst objektiv zu entscheiden, die einzelnen Lieder aus sich selbst heraus zu erklären und nach inneren Gründen zu bestimmen, ob ein individuelles oder liturgisches Lied vorliegt, oder ob nach der Lage der Verhältnisse es vorsichtiger ist, eine bestimmte Entscheidung abzulehnen. Diese Untersuchungen sind mit Umsicht und Besonnenheit geführt und zeigen durchwegs das ernste Bestreben, in den Sinn der Psalmen einzudringen. Der Kundige wird auch für die Exegese der Psalmen manches dem Herrn Verfasser Eigene herausfinden.

Und so möge denn seine fleissige und liebevolle Arbeit zur Klärung des Problems beitragen, sei es positiv, sei es durch Hervorrufen von Widerspruch — auch das Hervorrufen von Widerspruch ist bei einer so brennenden Frage eine Förderung der Wissenschaft und ihres letzten hohen Zweckes, der Erforschung der Wahrheit!

Königsberg, i. Pr. den 30. Juli 1897.

C. H. Cornill.

Einleitung.

Das in fünf Bücher eingeteilte, aus 150 Psalmen bestehende, im Gottesdienste der Juden und Christen eine so hervorragende Rolle spielende ספר תהלים, Buch der Lobgesänge, ist eine Sammlung von Gedichten bekannter und unbekannter Autoren aus den verschiedenen Zeiten der altisraelitischen Geschichte von David bis in die nachexilische, nach manchen Exegeten gar makkabäische Epoche.

Diese Gedichte, enthaltend Hymnen zum Lobe Gottes, Dank- und Bittgebete, Klagelieder, Tröstungen, Lehrgedichte, geschichtliche Erinnerungen an jüdisch nationale und religiöse Beziehungen zu Zion, dem Tempel, seinem Opferkult mit den ihn begleitenden, von Sangmeistern unter Instrumentalmusik geleiteten und gesungenen Chören, sowie zur Davidischen Dynastie mit mancherlei daran geknüpften messianischen Hoffnungen, tragen allesammt den Stempel gottesdienstlicher Weihe.

Sie wurden vermuthlich von den bei der heiligen Musik beschäftigten Leviten gesammelt, mit alten durch die Ueberlieferung im Volke erhaltenen Liedern verbunden, später teils mit Bearbeitungen alter, teils mit Hinzufügungen neuer Gesänge ergänzt, bis sie allesammt in der uns vorliegenden, in den Kanon aufgenommenen Gestalt zum Zwecke der privaten und öffentlichen Andacht für die israelitische Gemeinde als ein Gebet- und Gesangbuch bestimmt worden sind.

überhaupt unstatthaft zu erklären, da der Dichter nur singen kann, was er selbst empfindet und auch, wo er für die Gemeinde das Wort ergreift, doch dieses thut als Einzelwesen, als Individuum. Sein Lied muss vor allem subjektiv wahr sein, um objektiv wahr erfunden und dann entsprechend verwendet zu werden.

Aber cum grano salis verstanden ist die Unterscheidung gewiss richtig und notwendig und für ein wahres Verständnis der Psalmen unentbehrlich. Dass auf einem so unsicheren und schwankenden Boden der Subjektivität ein grosser Spielraum gelassen ist, versteht sich von selbst und allgemein anerkannte Resultate dürften sich nur in den allereklatantesten Fällen ergeben, wie beispielsweise kein urteilsfähiger Mensch die von Haus aus liturgische Bestimmung eines Liedes, wie Psalm 137, leugnen wird.

Um so mehr verdient es Anerkennung, wenn ein Gelehrter, wie der Herr Verfasser der vorliegenden Studie, sich bestrebt, die Frage möglichst objektiv zu entscheiden, die einzelnen Lieder aus sich selbst heraus zu erklären und nach inneren Gründen zu bestimmen, ob ein individuelles oder liturgisches Lied vorliegt, oder ob nach der Lage der Verhältnisse es vorsichtiger ist, eine bestimmte Entscheidung abzulehnen. Diese Untersuchungen sind mit Umsicht und Besonnenheit geführt und zeigen durchwegs das ernste Bestreben, in den Sinn der Psalmen einzudringen. Der Kundige wird auch für die Exegese der Psalmen manches dem Herrn Verfasser Eigene herausfinden.

Und so möge denn seine fleissige und liebevolle Arbeit zur Klärung des Problems beitragen, sei es positiv, sei es durch Hervorrufen von Widerspruch — auch das Hervorrufen von Widerspruch ist bei einer so brennenden Frage eine Förderung der Wissenschaft und ihres letzten hohen Zweckes, der Erforschung der Wahrheit!

Königsberg, i. Pr. den 30. Juli 1897.

C. H. Cornill.

Einleitung.

Das in fünf Bücher eingeteilte, aus 150 Psalmen bestehende, im Gottesdienste der Juden und Christen eine so hervorragende Rolle spielende ספר תהלים, Buch der Lobgesänge, ist eine Sammlung von Gedichten bekannter und unbekannter Autoren aus den verschiedenen Zeiten der altisraelitischen Geschichte von David bis in die nachexilische, nach manchen Exegeten gar makkabäische Epoche.

Diese Gedichte, enthaltend Hymnen zum Lobe Gottes, Dank- und Bittgebete, Klagelieder, Tröstungen, Lehrgedichte, geschichtliche Erinnerungen an jüdisch nationale und religiöse Beziehungen zu Zion, dem Tempel, seinem Opferkult mit den ihn begleitenden, von Sangmeistern unter Instrumentalmusik geleiteten und gesungenen Chören, sowie zur Davidischen Dynastie mit mancherlei daran geknüpften messianischen Hoffnungen, tragen allesammt den Stempel gottesdienstlicher Weihe.

Sie wurden vermuthlich von den bei der heiligen Musik beschäftigten Leviten gesammelt, mit alten durch die Ueberlieferung im Volke erhaltenen Liedern verbunden, später teils mit Bearbeitungen alter, teils mit Hinzufügungen neuer Gesänge ergänzt, bis sie allesammt in der uns vorliegenden, in den Kanon aufgenommenen Gestalt zum Zwecke der privaten und öffentlichen Andacht für die israelitische Gemeinde als ein Gebet- und Gesangbuch bestimmt worden sind.

Die in den Überschriften genannten Sänger, — wie Moses (1 mal), David (73 mal), Salomo (2 mal), die Zeitgenossen Davids, nämlich die Korachiden, Assaph, Heman, Ethan, Jeduthun — ferner die Überschriften mit gewissen historischen Daten stehen, wie die Forschungen der verschiedenen Exegeten ergeben, meist in gar keinem Zusammenhang mit dem Inhalte der Psalmen. Es ist daher ungewiss, ob das ל vor dem Eigennamen לשלמה, לדוד, u. s. w. von, für oder an bedeutet; oder, was einleuchtender wäre, ob andere Bearbeiter und Ergänzer sie als traditionell von den genannten herrührend, nennen mochten und zu nennen gewisse Gründe hatten, oder ob die Sammler dieselben vorfanden und sie ohne weiteres niederschrieben, oder ob sie nach den im Volke lebenden geschichtlichen Erinnerungen dem Liede vorgesetzt, gleich wie, nach den Ergebnissen der historischen Kritik auch gewisse Nachschriften, Epiphoneme, Doxologien zu Ende der einzelnen Bücher, wie z. B. die Schlussworte Ps. 72.[20] „zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Jischaj" selber anzufügen für richtig fanden.

Für die Beurteilung der Psalmen und ihrer Genesis kommt demnach nur ihr Inhalt, ihre Sprache und ihre Form in Betracht; nicht aber ihre Überschriften — meist auch ihre Nachschriften nicht. Denn diese gelten als spätere Dichter- Bearbeiter- Ordner- oder Sammler-Zusätze zu den mit ihnen in loser Verbindung stehenden ursprünglichen Gedichten. So z. B. ist in Ps. 29 die Aufforderung an alle בני אלים „Söhne der Mächtigen" zur Verherrlichung Gottes, wo von „seinem Tempel" ובהיכלו die Rede ist mit der Überschrift מזמור לדוד, da doch zu Davids Zeit kein Tempel bestand, in keinem Zusammenhang, und der grossartig angelegte Psalm, der die Stimme Gottes und ihre Wirksamkeit im Weltall beschreibt, mit dem Schlusssatze: „Gott wird seinem Volke Macht verleihen und es mit Frieden segnen", in sehr loser Verbindung. Überschrift und Schluss gehören ohne Zweifel einer anderen Zeit als der Psalm selbst an, und sind erst als gottesdienstliche Gesänge der Gemeinde Israels, die schon „seinen Tempel" schaute und als eine „Nation im Lande Israels" עמו galt, gesungen worden. Deut-

licher wird solches im Ps. 51 mit der Ueberschrift: מזמור לדוד, wo der prophetische Gedanke, dass „Gott an Opfern kein Wohlgefallen habe“, V. 18, sowie V. 20 היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים, unmöglich von David oder in seiner Regierungszeit abgefasst sein kann. Am klarsten geht dies aus Ps. 122 hervor, wo ein Wallfahrtsgesang der Gemeinde eingeleitet wird mit שיר המעלות לדוד, und sich die Gemeinde V. 5 erinnert an „die Gerichtsstühle des Hauses David, die einstens in Jerusalem gewesen sind.“ שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד und wo der Dichter schliesst: „Um des Hauses unseres Gottes willen“, während doch unter David das בית ה׳ אלהינו nicht vorhanden war.

Ob die Bearbeiter, Sammler oder Ordner der Psalmen die letzteren für den Gottesdienst der israelitischen Gemeinde bestimmten, oder ob die Originaldichter die Absicht hatten, sie zum Zwecke der religiösen Andacht der Gemeinde zu schreiben? — Ob der ursprüngliche Beter etwa der Dichter selbst ist, der an seine Individualität, oder ob er, indem er „Ich“ sagt, an die Gemeinde Israels denkt, für welche er schreibt? — Ob das betende Ich — das Psalter-Ego — nicht erst nach Anordnung einer religiösen Behörde die Gemeinde Israels geworden, sondern ob diese es von vornherein unmittelbar nach Schöpfung des religiösen Poëms gewesen? Das ist eine Frage, mit der sich viele Erklärer der heil. Schrift befasst haben, und in unseren Tagen historisch-kritischer Durchforschung des Kanon mehr denn je, was wohl die theologische Fakultät der Universität Berlin im Jahre 1894/5 zu folgender „königl.“ Preisfrage veranlasst haben mag:

„Recht und Schranken der Behauptung, dass als das betende Ich in den Psalmen nicht erst in gottesdienstlichem Gebrauch derselben, sondern schon nach der Absicht der Dichter die israelitische Gemeinde anzusehen sei, sind am exegetischen Thatbestande darzuthun.“

Die tüchtige, das vorhandene Material beherrschende Studie des Herrn Coblenz aus Bielefeld hat nach dem Urteile

der genannten Anstalt den Preis erworben, ohne aber die Frage selbst zu lösen. Unabhängig hievon legten wir uns schon bei der Lektüre der Schriften Ewalds und der verschiedenen hist.-kritischen Einleitungen in die Psalmen diese Frage vor und unternahmen es im Interesse der Wissenschaft, bei möglicher Vermeidung der üblichen Citationen von Büchern und der zwecklosen Häufung von Gelehrten-Notizen, einen schwachen Beitrag zur Lösung derselben in den vorliegenden Blättern zu geben.

Von vornherein — und das ist das erste was hervorzuheben uns notwendig scheint — sei betont, dass auch bei dieser Frage und ihrer Erörterung, nach dem Gesagten, weder die Ueberschrift noch die Nachschrift — wenn als solche erkannt — massgebend sein kann, sondern lediglich der Inhalt und die Gewandung des Psalms. Denn diese Frage steht auch aufs Innigste mit der der Entstehung des Psalms in Verbindung.

Es wird vor allem erforderlich sein in Beziehung auf dieses letztere die Ich-Psalmen, auf welche es hier ankommt, aus der ganzen Sammlung auszusondern. Denn dort, wo die Gesammtheit als solche betet, oder zu beten aufgefordert wird, oder in Chören sich zu Gott erhebt, wie z. B. in Ps. 150, will es uns bedünken, dass daselbst fast durchgehends die Dichter einen liturgischen Zweck von vornherein verfolgten. (Freilich sind bei den Ich-losen Psalmen so manche individuell wie z. B. Ps. 10. siehe weiter bei Besprechung des 9. Ps) In Ps. 29 V. 1—10 tritt eine Aufforderung, הבו, in vielen Psalmen des letzten Buches, הללו, an die Gesammtheit klar zu Tage. In einigen ist, wie in Ps. 1, von einer Gemeinde der צדיקים die Rede, wobei das Ich fehlt. Solche Ich-lose Gedichte kommen demnach hier nicht zur Besprechung. Ich-Psalmen, die wir dagegen aussondern, zählen wir im ganzen 101. Es sind die folgenden: 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 13. 14. 16. 17. 18. 19. 20. 22. 23. 25. 26. 27. 28. 30. 31. 32. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40 41. 42. 43. 44. 45. 49. 51 52. 53. 54. 55. 56. 57. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 66. 68. 69. 70. 71.—73. 74. 75. 77. 78. 83. 84. 85 86 87. 88. 89.—91. 92. 94. 101. 102. 103. 104.—108.

109. 110. 111. 116. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 129. 130. 131. 135. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146.

Geordnet nach Büchern:

Im 1.	Buche	1—42	= 34	Psalmen
„ 2.	„	42—73	= 23	„
„ 3.	„	73—90	= 12	„
„ 4.	„	90—107	= 7	„
„ 5.	„	107—150	= 25	„

Von diesen 101 Psalmen fällt Ps. 108 aus, weil er nichts weiter als eine spätere Abschrift (ein Satz verstümmelt (עורה כבודי = אף כבודי) von Ps. 57, 8—12 und Ps. 60, 7—17 ist. Des weiteren Ps. 70, der nur eine Wiederholung von Ps. 40, 14—18 ist. Ferner Ps. 65, wo das eine Ich מני, wie aus der Anlage zu ersehen, in מנו zu emendieren ist. Desgleichen Ps. 82, wo אני אמרתי für Ich Gott gilt. Auch von Ps. 53, der eine spätere Überarbeitung des fast gleichlautenden Ps. 14 ist, könnte man absehen. Es blieben demnach noch 101—5 = 96 Psalmen zur Besprechung übrig. Für diese 96 Psalmen hoffen wir mit Hülfe der meist aus dem Inhalte sich ergebenden Exegese festzustellen, welche in ihnen als individuelle oder als zweifelhafte erscheinen, und welche als absichtlich für den Gottesdienst der Gemeinde geschrieben gelten können.

Es muss gewisse Kriterien geben, und nach unserem Dafürhalten wären für die individuellen folgende in Betracht zu ziehen:

1.) Psalmen, die zu viel Individuelles enthalten, zu viel persönliche Beziehungen, ein durchgehendes Betonen des Ich oder ein Prävalieren desselben z. B. Ps. 6.

2.) Ich-Psalmen, in denen sich unverkennbare Hinweise auf lokale und temporäre Erlebnisse individueller Art finden, von denen die Gesammtheit unberührt bleibt. z. B. Ps. 11. 23.

3.) Lehrgedichte und Moralreden, die sich mit mancherlei Reflexionen befassen, welche für eine ursprüngliche Gesammtheits-Andacht keinen Anhalt darbieten z. B. Ps. 34.

Die Kriterien für die unverkennbare *Absicht* des *Autors*, der *Liturgie* zu dienen, sind folgende:

4.) Ich-Psalmen, in denen der Dichter ausdrücklich betont, er schreibe oder *dichte für die Gemeinde* z. B. Ps. 40, 4.

5.) Wo ausdrücklich *national-religöse Beziehungen allgemeinster Art*, d. h. nicht vorübergehenden lokalen oder temporären Gepräges vorwalten, wie z. B. in Ps. 137.

6.) Wo das Ich sichtbar ganz aufgeht im *Pluralismus*, und wo der letztere das Uebergewicht hat, z. B. Ps. 44, 5.

7.) Wo aus dem Wesen des Psalms hervorgeht, dass er für den *Chorgesang* eingerichtet, Strophen mit Refrain, Chöre und Ähnliches, was darauf hinweist, wie הגיון. שיר und oft auch סלה, enthält, z. B. Ps. 42. 87.

Psalmen, wo der *Inhalt* zu individuell erscheint, die *Sprache* aber liturgisches Gepräge zeigt, wie Ps. 39, oder wo die Merkmale sich nicht ganz deutlich abheben, bezeichnen wir als *zweifelhaft*, wie Ps. 36.

Von diesen Gesichtspunkten ausgehend treten wir den Weg der *Analysis der Ich-Psalmen* an, wobei, mit dem Unternehmen des *Versuchs einer Lösung der obschwebenden Frage*, auch der Wunsch, *manches Dunkel im Psalmentexte aufzuhellen*, einigermassen erfüllt werden möge!

I. Buch.

Psalm 2.

ב למה רגשו גוים ולאמים יהגו־ריק : יתיצבו מלכי־ארץ
ורוזנים נוסדו־יחד על־יהוה ועל משיחו : ננתקה את
מוסרותימו ונשליכה ממנו עבתימו : יושב בשמים ישחק
אדני ילעג־למו : אז ידבר אלימו באפו ובחרונו יבהלמו :
ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי : אספרה אל־חק
יהוה אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך : שאל ממני־
ואתנה גוים נחלתך ואחזתך אפסי ארץ : תרעם בשבט ברזל
ככלי יוצר תנפצם : ועתה מלכים השכילו הוסרו שפטי
ארץ : עבדו את־יהוה ביראה וגילו ברעדה : נשקו־בר פן־
יאנף ותאבדו דרך כי־יבער כמעט אפו אשרי כל־חוסי בו :

Die meisten Exegeten beziehen das redende Ich in V. 7 auf einen mächtigen Herrscher, den nach V. 6 נסכתי מלכי על־ציון Gott in Zion gesalbt oder über Zion eingesetzt hatte, über welchen fremde Könige und Fürsten spotten. Man denkt an David, der zwar nicht auf Zion gesalbt, aber über Zion als König eingesetzt worden. Aber von Empörungen unterjochter Völker gegen David wissen wir nichts. Auch die messianischen Unterweisungen im Psalm wären bei David verfrüht. Nach Samuel II. 7, 14 ist David durch Nathan geweissagt worden, dass Salomo, יהיה לי לבן, Gott zum Sohne werden würde. Dieser ist in der That auf Zion gesalbt worden. Gesetzt aber, die allgemein gehaltene Rede Nathans stimmte zu dem hier vorkommenden: „Gott sprach zu mir: Du bist mein Sohn"; die friedlichen Zeitverhältnisse unter Salomo passen gewiss nicht zu: „Warum toben Völker?" u.s.w. V. 1. Doch könnte es sein, dass es einem Dichter späterer Zeiten, angesichts eines israelitischen Königs, (Hitzig denkt an Alexander Jannäus, bei dessen Unfrömmigkeit sich aber das: „Dienet Gott!" eigenthümlich ausnähme) der solche Kämpfe, wie die hier geschilderten, zu bestehen hatte, die auf Davids Sohn (Samuel II 7, 14) gerichtete göttliche

Verheissung dichterisch anzuwenden, in den Sinn kam. Aus allen Erklärungen aber scheint hervorzugehen, dass ein historisches Ereignis dieses Gedicht geschaffen, dass ein König redet, dass auch die reflektierende mit einer Frage למה beginnende Sprache hier vorwaltet, und so wäre man von vornherein geneigt, diesen Psalm ursprünglich nicht zu den liturgischen der Gemeinde Israels zu zählen. — Aber bei tieferem Eingehen dürfte sich die Sache doch anders verhalten. In diesem Psalm, der nach einigen Handschriften sich dem ersten anschliesst (in welchem letzteren von עדת צדיקים die Rede, und der in den Zwiespalt zwischen Frommen und Frevlern einen Berührungspunkt aufweist, — man vergleiche auch den Beginn von Ps. 1 אשרי mit dem Schlusse von Ps. 2 אשרי, — (ganz abgesehen davon, dass sie beide ohne Ueberschrift und Nachschrift dastehen) hätten wir ein Poëm aus späterer Zeit, welches den Staat Zion mit einem gesalbten Könige im Kampf gegen fremde Fürsten und Könige schildert, vor uns. Der Dichter, der da sagt V. 7 אספרה אל חק ה׳ אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך, scheint angesichts der גוים und לאמים die Gesammtheit Israels vor Augen zu haben, wie er den „Königen" den von Gott gesalbten König zu Zion gegenüberstellt. Nach Deuteronom. 14. 1 ist Israel angesprochen worden mit den Worten: בנים אתם לה׳ אלהיכם. Ferner ist es die jüdisch-prophetische Idee vom Messias und ihrer siegenden Kraft über die feindlichen Mächte und alle Fürsten, sowie die Aufforderung, dass diese dem Gotte Israels in Furcht dienen, was aus den Sätzen 8—12 klar hervorgeht. Es kann also ein Huldigungslied für Gott sein, geschrieben für die Gemeinde, welche die Herrschaft Gottes und den Sieg der Theokratie in Form einer didaktischen Unterweisung oder eines Lehrgedichtes verkündet. Das besagen die Imperative גילו, אבדו, הוסרו, השכילו נשקו Der schwierige letzte Vers נשקו בר פן יאנף hängt ohne Zweifel mit dem vorhergehenden zusammen und enthält eine Steigerung der Unterweisung: „Ihr Könige und Erdenrichter nehmt Vernunft an und מוסר, unterwerfet euch Gott in Furcht עבדו und widmet ihm im Zagen Lobgesänge וגילו." Und damit das oben V. 5 gesagte אז ידבר אלימו באפו sich nicht erfülle, dass Gott nicht zürne פן יאנף, infolgedessen (d h.

כי יבער כמעט אפו wenn sein Zorn nahezu entbrennen würde) ihr zu Grunde ginget, (ותאבדו דרך) lehre ich euch: „Rüstet euch נשקו בר mit Lauterkeit!“ Ähnlich deutet auch Ewald: „Nehmet lauteren Rat an“, dem die Septuaginta und das chaldäische Targum zur Unterlage dienen. Die Septuaginta: δράξασθε παιδείας, Targum: קבילו אולפנא. Auch der Mangel jeglicher Ueberschrift und Zueignung (an David oder Andere), ebenso die ganze Anlage des Psalms, bei der das Ich einen verschwindend kleinen Raum einnimmt, und wo Einleitung, Dialog und Aufruf zum Schluss sich als für Viele berechnet besser denken lassen. Endlich auch die strophische Einteilung, in welcher Strophen von je 3 Versen schön und regelrecht erscheinen, ist geeignet, die These: dieser Psalm sei als ein liturgischer Huldigungspsalm der Gemeinde Israels anzusehen, zu stützen.

Psalm 3.

מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו: יהוה מה־רבו :
צרי רבים קמים עלי: רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו
באלהים סלה: ואתה יהוה מגן בעדי כבודי ומרים ראשי:
קולי אל יהוה אקרא ויענני מהר קדשו סלה: אני שכבתי
ואישנה הקיצותי כי יהוה יסמכני לא אירא מרבבות עם אשר
סביב שתו עלי: קומה יהוה הושיעני אלהי כי־הכית את
כל־איבי לחי שני רשעים שברת: ליהוה הישועה על עמך
ברכתך סלה:

In diesem vielfältig als individuell bezeichneten Psalm erblicken wir, wenn man will, ein Morgengebet, das wohl den Anschein hat, von einem einzelnen Dichter in seiner Bedrängnis abgefasst und erst später für die Gemeinde Israels bestimmt worden zu sein. Ob aber ein Psalm, strophisch gegliedert, wie der in Rede stehende — er hat nämlich 4 Strophen von je zwei Versen mit einem dreimaligen סלה, was wohl allgemein auf Gemeindegesang hinweist, individuell zu nehmen ist, dürfte bezweifelt werden. Dazu kommt noch, dass der letzte Satz, V. 9 להי הישועה על עמך ברכתיך סלה nicht erst vom Sammler herrühren kann, weil er erst den Abschluss des in V. 7 und 8 gegebenen Gedankens darstellt, und selbst Oelshausen, der den Psalm als einen individuellen bezeichnet, kann nicht umhin, dieses על עמך nicht als ein Gebet für die

Gemeinde, sondern als eines der Gemeinde selbst hinzustellen. Warum sollte denn nicht das zu allen Zeiten von vielen Feinden bedrängte Volk Israel, welche ihm jeglichen Trost in Gott absprechen, wie hier V. 2 und 3 besagen, der Beter sein können? Und ebenso V. 4 und 5 die Stimme zu seinem schützenden Gotte erheben, welchen es מהר קדשו d. h. vom Tempel aus anruft? „Ich habe geschlafen und ich bin erwacht, denn Gott schützt mich, V. 6, und ich fürchte nicht מרבבות עם“ V. 7. Warum sollte das nicht als ein Morgengruss der Gesammtgemeinde zu vertrauensvoller Erhebung zu seinem Gotte in der stürmischen Geschichtsepoche des Volkes gelten? Ein Einzelner bedurfte auch nicht des bei den israelitischen Zügen in Numeri 10. 35 angeführten und sich hier wiederfindenden קומה ה׳. Ich folgere aus dem Gesagten, dass auch hier das betende Ich die Gemeinde Israel sei!

Psalm 4.

ד למנצח בנגינות מזמור לדוד: בקראי ענני אלהי צדקי
בצר הרחבת לי חנני ושמע תפלתי: בני־איש עד מה כבודי
לכלמה תאהבון ריק תבקשו כזב סלה: ודעו כי־הפלה
יהוה חסיד לו יהוה ישמע בקראי אליו: רגזו ואל־תחטאו
אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה: זבחו זבחי־צדק
ובטחו אל־יהוה: רבים אמרים מי־יראנו טוב נסה־עלינו אור
פניך יהוה: נתתה שמחה בלבי מעת דגנם ותירושם רבו:
בשלום יחדו אשכבה ואישן כי־אתה יהוה לבדד לבטח
תושיבני:

Ist der vorige Psalm ein Morgengebet, so wird der 4. Ps. — אמרו בלבבכם על משכבכם — als ein Abendgebet angesehen. Ebenso wie der vorige, wird dieser meist als individuell hingestellt. Aber auch in diesem darf man mit Recht ähnliches wie im vorigen vermuten. Denn weist schon sein Beginn auf eine gewisse Stetigkeit des Gebets, auf eine bestehende Liturgie hin, בקראי ענני .... ושמע תפלתי, so tritt in V. 7 ein Gebet der Gesammtheit im Plural sichtlich hervor: נסה עלינו אור פניך. Es ist also die Gemeinde Israels, der Viele das Schauen des Guten absprechen, die sich betend vereint, um sich das göttliche Licht seines Angesichtes zu erflehen. Ferner ist V. 9 ein zweimaliger Hinweis auf die Gesammtheit: 1. יחדו אשכבה ואישן „Im Frieden zusammen, will ich schlafen.“

2. Das schwierige לבדד kann sich unmöglich auf Gott beziehen sondern auf die Gemeinde Israels, „Denn Du, o Gott, auch in meiner Einsamkeit wirst du mich sicher wohnen lassen;" was auch mit Deuteronom. 33.[28], wo fast dieselben Worte בטח בדד עין יעקב stehen, übereinstimmt. Endlich dürfte auch in der strophischen Anordnung (nämlich 3 Strophen von je 2 Versen und in der Mitte des Psalms 2 mal das Wort סלה) eine Stütze für unsere Annahme zu finden sein. Die Anrufung der בני איש V. 3 — warum sollte sie sich nicht für die Gemeinde Israels, welche sich verspottet und ihre Ehre in den Staub gezerrt sieht, eignen? Warum nicht V. 4 ודעו כי הפלה ה׳ חסיד לו den Gegensatz bezeichnen zu denen, die sich gegen Gott versündigen, zu den בני איש, welchen der Autor zuruft, dass sie um dieser Versündigung willen beben und verstummen sollen. und dass sie Busse thun müssen: V. 6 ובחו ובחו צדק? Von einem Einzelnen gesprochen würde dieser liturgische Hinweis kaum verständlich sein.

Psalm 5.

ה למנצח אל־הנחילות מזמור לדוד: אמרי האזינה יהוה
בינה הגיגי: הקשיבה לקול שועי מלכי ואלהי כי אליך
אתפלל: יהוה בקר תשמע קולי בקר אערך־לך ואצפה: כי
לא אל־חפץ רשע אתה לא יגרך רע: לא־יתיצבו הוללים
לנגד עיניך שנאתי כל־פעלי און: תאבד דברי כזב איש־
דמים ומרמה יתעב יהוה: ואני ברוב חסדך אבוא ביתך
אשתחוה אל היכל־קדשך ביראתך: יהוה נחני בצדקתך
למען שוררי הישר לפני דרכך: כי אין בפיהו נכונה קרבם
הוות קבר־פתוח גרונם לשונם יחליקון: האשימם אלהים
יפלו ממעצותיהם ברב פשעיהם הדיחמו כי־מרו בך: וישמחו
כל־חוסי בך לעולם ירננו ותסך עלימו ויעלצו בך אהבי
שמך: כי־אתה תברך צדיק יהוה כצנה רצון תעטרנו:

Aus der Einleitung geht hervor, dass es sich hier um ein Morgengebet handelt V. 4 ה׳ בקר תשמע קולי. Ebenso aus V. 2 und 3, in welchen von der Stetigkeit des Gebets אליך אתפלל die Rede ist. Auch kann V. 8 — „ich komme in den Tempel" — darauf hinweisen. In diesem Morgengebete wird ferner V, 9 die Lebensführung und der Kampf ums Dasein nach dem Ausgang aus dem Tempel betont. „Ebne vor mir deinen Weg, führe mich in deiner Tugend um meiner Feinde willen!" Die nationale Beziehung in V. 8 lässt unschwer errathen, dass der Tempel zu Zion stehe, und dass sich die

Gemeinde darin zur regelmässigen Andacht einfindet. Ferner die Gegensätze zwischen הוללים Spöttern, Uebeltätern, פעלי און, Lügnern דברי כזב in V. 6 und 7, den Heuchlern in V. 10 zu dem Gerechten, צדיק, in V. 13 und dem Gottvertrauenden und Gott Liebenden in V. 12, führen auf die Vermutung, dass auch hier der Dichter für die fromme Gemeinde dichtet. Dazu kommt, dass wir mit Köster zwei Strophen mit je fünf Versen nach einer Einleitung von V. 2 und 3 mit Fug und Recht annehmen dürfen.

Psalm 6.

ו למנצח בנגינות על־השמינית מזמור לדוד: יהוה אל
באפך תוכיחני ואל־בחמתך תיסרני: חנני יהוה כי אמלל
אני רפאני יהוה כי נבהלו עצמי: ונפשי נבהלה מאד ואתה
יהוה עד־מתי: שובה יהוה חלצה נפשי הושיעני למען
חסדך: כי אין במות זכרך בשאול מי יודה־לך: יגעתי
באנחתי אשחה בכל־לילה מטתי בדמעתי ערשי אמסה:
עששה מכעס עיני עתקה בכל־צוררי: סורו ממני כל־פעלי
און כי שמע יהוה קול בכיי: שמע יהוה תחנתי יהוה תפלתי
יקח: יבשו ויבהלו מאד כל איבי ישבו יבשו רגע:

Dieser allgemein in die tägliche Morgenandacht der Juden gelangte Psalm, genannt „Tachnun“, „Flehen“, ist entschieden ursprünglich individuell. Die Annahme von Strophen scheint nicht gerechtfertigt. Nationale Beziehungen sind keineswegs darin zu finden. Wenn auch in V. 8 von כל צררי, V. 9 von פעלי און, V. 11 von כל איבי die Rede, so sind diese Feinde doch sehr unbestimmt, und kann wohl jedes Individuum als solches, in Bedrängnis und Notlage geraten, also reden, insbesondere, wenn es seine Krankheit und sein Leid auf böse Menschen und ihr Gebahren zurückführen kann. In solcher Lage scheint der Autor zu sein, der von seiner Krankheit redet, von der „Erschütterung seines Gebeines“, von dem „Erschrockensein seiner Seele“, in V. 3 und 4 den Tod fürchtet und Gott um Besserung bittet, in V. 5, 6, 7 vertrauensvoll die Ursache seiner Leiden, das sind die Uebeltäter, entfernt wünscht und der Hoffnung Raum giebt, dass Gott die Stimme seines Wimmerns erhöre. Diese Vertrauensseligkeit lässt am Schlusse den Gedanken der Beschämung aller seiner Widersacher im Anblicke des Misslingens ihrer Pläne hervortreten.

Psalm 7.

ז שגיון לדוד אשר שר ליהוה על דברי כוש בן ימיני׃ יהוה אלהי
בך חסיתי הושיעני מכל רדפי והצילני׃ פן יטרף כאריה נפשי פרק
ואין מציל׃ יהוה אלהי אם עשיתי זאת אם יש עול בכפי׃ אם־גמלתי
שלמי רע ואחלצה צוררי ריקם׃ ירדף אויב נפשי וישג וירמס לארץ
חיי וכבודי לעפר ישכן סלה׃ קומה יהוה באפך הנשא בעברות צוררי
ועורה אלי משפט צוית׃ ועדת לאמים תסובבך ועליה למרום שובה׃
יהוה ידין עמים שפטני יהוה כצדקי וכתמי עלי׃ יגמר־נא רע רשעים
ותכונן צדיק ובחן לבות וכליות אלהים צדיק׃ מגני על־אלהים מושיע
ישרי־לב׃ אלהים שופט צדיק ואל זועם בכל־יום׃ אם־לא ישוב
חרבו ילטוש קשתו דרך ויכוננה׃ ולו הכין כלי־מות חציו לדלקים
פעל׃ הנה יחבל־און והרה עמל וילד שקר׃ בור כרה ויחפרהו ויפל
בשחת יפעל׃ ישוב עמלו בראשו ועל קדקדו חמסו ירד׃ אודה יהוה
כצדקו ואזמרה שם־יהוה עליון׃

Es ist ein Lied in welchem wohl das Individuelle wie im vorigen Psalm besonders dadurch hervortritt, dass der Dichter meist vom Ich, von Selbstprüfungen, von einer Rechtfertigung seines Verfolgtwerdens für den Fall redet, dass er wirklich die Pein verdient hätte. Auch das Sichstützen auf Gott und die Anrufung des gerechten Richters, endlich die Neigung zu Reflexionen über den Bösewicht, der Anderen eine Grube gräbt, und der Wunsch, dass jener in dieselbe hineinfalle, weise darauf hin, dass der Dichter für sich allein spricht.

Allein abgesehen davon, dass nach Anschauung des alten Israel jedes Übel als Strafe für eigene Vergehen betrachtet wird, demzufolge die Gesammtheit Israels an nichts so sehr wie an Selbstprüfungen durch alle Perioden ihrer Leidensgeschichte sich gewöhnt hat, so dass V. 4, 5 und 6: „Wenn Unrecht in meiner Hand, wenn ich meinen Freunden Böses vergolten, und meine Dränger umsonst bedrückt hätte: Dann möge der Feind mich verfolgen und zertreten und meine Ehre in den Staub zerren,“ als ein Gemeindegebet wohl gelten kann, kommt noch ganz besonders V. 8 und 9 dazu. ה׳ ידין עמים und ועדת לאמים תסובבך „Gott, der die Völker richten wird, richte mich.“ „Die Gemeinde der Nationen umgiebt dich“, was bei einer individuellen Beziehung kaum ausgesprochen werden könnte. Auch die specielle Andeutung des Gegensatzes zwischen Frevlern und Pflichtgetreuen רע רשעים V. 10 und 2 mal im selben Satze צדיק, wobei אלהים צדיק vortrefflich zu V, 11 passt, „mein Schild auf Gott“ und zu V. 12 אלהים שופט צדיק, lässt solches vermuthen. Die Reflexion in V. 13, 14, 15, 16 und das Verhältnis des gött-

lichen Richters zum Bösewicht sowie der Schluss, dass dessen Unheil auf sein eigenes Haupt zurückfällt, steht durchaus nicht unvermittelt da, sondern schliesst sich enge an שופט צדיק an. Es ist ferner wohl zu beachten, dass das in der Mitte V. 6 stehende סלה, ferner die in V. 7 קומה, הנשא, ועורה vorkommenden Aufrufe, dass V. 18, der Schluss schwerlich ein später eingeschobenes liturgisches Epiphonem, weil in naher Beziehung zu dem Vorhergehenden — siehe das Wort כצדקו — ist: so dürfte dieser Psalm, wie die meisten Erklärer wohl auch annehmen, als ein ursprünglich für den Gemeindegottesdienst bestimmter zu bezeichnen sein.

Psalm 8.

ח למנצח על־הגתית מזמור לדוד: יהוה אדנינו מה־אדיר
שמך בכל־הארץ אשר תנה הודך על־השמים: מפי עוללים
וינקים יסדת עז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם:
כי־אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה:
מה־אנוש כי־תזכרנו ובן־אדם כי־תפקדנו: ותחסרהו מעט
מאלהים וכבוד והדר תעטרהו: תמשילהו במעשה ידיך כל
שתה תחת־רגליו: צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי:
צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים: יהוה אדונינו
מה־אדיר שמך בכל־הארץ:

In diesem Gottes Natur bewundernden Gedichte mit der Einleitung und dem Schlusse: „Ewiger, unser Gott, wie mächtig ist dein Name auf der ganzen Erde," kommt ein einziger Ich-Satz vor, nämlich V. 4: „Wenn ich deinen Himmel schaue" u. s. w. Von vornherein wäre man geneigt, die reflektierende Sprache des Dichters, ohne jede Beziehung auf Nationales oder Religiöses, die sich lediglich mit der Natur beschäftigt, die der Entzückung des Dichters in Folge seiner bewundernden Anschauung des Universums innigen Ausdruck giebt, und ihn zu trefflichen Schlüsssen auf den Menschen veranlasst, als entschiedene Verneinung der Frage, ob solches die Gesammtheit einer Gemeinde im Gottesdienste interessiere, anzusehen. Allein, was in diesem Psalm steht, ist voll von speciell jüdischer Denkweise. Zunächst ist hier die Reflexion des Dichters der Bewunderung der Natur zugewandt, aber nicht als solcher, sondern als Werk des Schöpfers. Vergl. Genesis 1.[1] „Die Himmel sind die Schöpfungen von Gottes Fingern, Mond und Sterne sein Werk." Der Mensch wird von Gott als Herrscher des Alls daselbst bezeichnet. Dann

ist V. 3 — מפי עוללים וינקים יסדת עז — in der Gesetzeslehre oder in dem Wissen von Gott die Macht gegen gewisse Feinde hingestellt: למען צורריך להשבית אויב ומתנקם. Diese Feinde in ihrer Gottesverachtung wirken unverkennbar gegen die Begründung der Gottesherrschaft in Israel, die aus dem Munde der in der Religion unterrichteten Kinder kommt. Was nun das Unvermittelte dieses national gefärbten Satzes zu dem Übrigen im Psalm betrifft, hiefür dürfte folgende Erläuterung massgebend sein: Der Dichter stellt die Ungläubigen צורריך, die nicht von der Natur auf den Schöpfer schliessen, den Gottpreisenden Kindern gegenüber. Schon der Kindermund würde imstande sein, להשבית אויב, d. h. nicht auszurotten, sondern „zur Ruhe zu bringen“ den ungläubigen Gottesfeind. Allein der Kinder Lobpreis (Gottes) ist deshalb ungenügend, weil er meist unbewusst tönt. Wogegen der Dichter ein vollkommen bewusstes Huldigungslied dadurch anstimmt, dass er die Werke des Schöpfers schildert, den schwachen Menschen angesichts der Allmacht Gottes auf der einen Seite zur Demut ermahnt, andererseits ihn in der Erinnerung, er sei der König der Erde, zur Erhebung anspornen will. Diese Belehrung nähme sich aber im Munde eines seine Bewunderung verdolmetschenden Dichters eigentümlich aus, anders ist es, wenn die Gemeinde Israels die echt jüdische Idee, Gott aus seinen Werken zu erkennen, in einem öffentlichen Huldigungsliede im Gotteshause zum Ausdruck bringt. Dies passt viel bessser zum Anfang und zum Schluss in welchen beiden ein Plural אדנינו steht. Auch wird man wahrlich Vers 2 unmöglich als einen aus späterer Zeit stammenden annehmen dürfen, steht er doch unverkennbar mit אשר תנה הודך על השמים (V. 2) mit der Bewunderung (V. 4) — אראה שמי׳ — und mit dem ganzen Psalm in inniger Verbindung. Auch kann mit V. 9 der Psalm unmöglich schliessen, weil er keinen Abschluss des Gedankens giebt. Es ist also V. 10 ה׳ אדונינו מה אדיר שמך durchaus kein Epiphonem des Sammlers, sondern ein vom Dichter selbst für den Chorgesang der Gesammtheit von Anfang an bestimmter Vers. Der Ich-Satz V. 4: „Wenn ich schaue“, gilt demnach der Gemeinde Israels.

Psalm 9 und 10.

ט למנצח על־מות לבן מזמור לדוד: אודה יהוה בכל־לבי
אספרה כל־נפלאותיך: אשמחה ואעלצה בך אזמרה שמך
עליון: בשוב איבי אחור יכשלו ויאבדו מפניך: כי עשית
משפטי ודיני ישבת לכסא שפט צדק: נערת גוים אבדת
רשע שמם מהירת לעולם ועד: האויב תמו חרבות לנצח
וערים נתשת אבד זכרם המה: ויהוה לעולם ישב כונן
למשפט כסאו: והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאמים
במישרים: ויהי יהוה משגב לדך משגב לעתות בצרה:
ויבטחו בך יודעי שמך כי לא־עזבת דרשיך יהוה: זמרו
ליהוה ישב ציון הגידו בעמים עלילותיו: כי־דרש דמים
אותם זכר לא שכח צעקת ענוים: חננני יהוה ראה עניי
משנאי מרוממי משערי מות: למען אספרה כל תהלתיך
בשערי בת־ציון אגילה בישועתך: טבעו גוים בשחת עשו
ברשת טמנו נלכדה רגלם: נודע יהוה משפט עשה בפועל
כפיו נוקש רשע הגיון סלה: ישובו רשעים לשאולה כל־
גוים שכחי אלהים: כי לא לנצח ישכח אביון תקות עניים
תאבד לעד: קומה יהוה אל־יעוז אנוש ישפטו גוים אל־פניך:
שיתה יהוה מורה להם ידעו גוים אנוש המה סלה:

י למה יהוה תעמד בהוק תעלים לעתות בצרה: בגאות
רשע ידלק עני יתפשו במזמות זו חשבו: כי־הלל רשע אל
תאות נפשו ובצע ברך נאץ יהוה: רשע כגבה אפו בל־ידרש
אין־אלהים כל־מזמותיו: יחילו דרכיו בכל־עת מרום
משפטיך מנגדו כל־צורריו יפיח בהם: אמר בלבו בל־אמוט
לדר ודר אשר לא ברע: אלה פיהו מלא מרמות ותך תחת
לשונו עמל ואון: ישב במארב חצרים במסתרים יהרג נקי
עינו להלכה יצפנו: יארב במסתר כאריה בסכה יארב
להטף יחטוף עני במשכו ברשתו: ידכה ישח ונפל בעצומיו
חלכאים: אמר בלבו שכח אל הסתיר פניו בל ראה לנצח:
קמה יהוה אל־נשא ידך אל־תשכח ענוים: אל־מה נאץ
רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש: ראיתה כי־אתה עמל
וכעס תביט לתת בידך עליך יעזב הלכה יתום אתה היית
עוזר: שבר זרוע רשע ורע תדרוש־רשעו בל־תמצא: יהוה מלך
עולם ועד אבדו גוים מארצו: תאות ענוים שמעת יהוה
תכין לבם תקשיב אזנך: לשפוט יתום ודך בל־יוסיף עוד
לערץ אנוש מן־הארץ:

Diese beiden Psalmen werden schon in frühem Altertume als ein Psalm bezeichnet. Berührungspunkte zwischen beiden finden mancherlei statt. Auch haben beide gestörte Alphabetika. In Psalm 10 sind noch ק,ר׳ש׳ת deutlich zu ersehen, während im 9. Ps. א׳ב׳ג׳ה׳ו׳ז׳ח׳ט׳י׳כ׳ל׳נ und ע׳ק׳ש zu erkennen sind. Es fehlen ד׳מ׳ס׳פ׳ר׳ת. Die Sache scheint sich folgendermassen zu verhalten. Die uns vorliegenden zwei Psalmen sind die Bearbeitung eines älteren Psalms, wobei der Bearbeiter einzelne Sätze selbständig teils verändert, teils eingeschoben, teils andere hinzugefügt hat. Die Bearbeitung des Ps. 10 scheint nur weniges von dem Originalpsalm der nach unserem Dafürhalten liturgisch geordnet gewesen, beibehalten zu haben,

während wir in Ps. 9 den grössten Teil dieses liturgischen Psalms, freilich etwas verstümmelt und die Verstümmelung durch Verdoppelung mancher Anfangsbuchstaben wie א, oder durch Einschiebung neuer und Dislokation alter Sätze etwa, unkenntlich gemacht sehen. Nach unserem Dafürhalten würde der ursprüngliche Psalm aus folgenden Sätzen bestehen V. 3 אשמחה, „ich freue mich und werde Dein frohlocken.“ V. 4 בשוב אויב, „Wenn meine Feinde zurücktreten würden.“ V. 6 גערת, „Wenn du den Völkern einen Vernichtungsverweis gäbest.“ V. 7 האויב „o Feind, ein Ende nähmen dann die Trümmer für ewig;“ V. 8 וה׳ oder auch V. 9 והוא ישפט „Gott, der aus ewig besteht, richtet die Welt mit Gerechtigkeit;“ V. 12 זמרו „singet dem Herrn, der zu Zion residiert;“ V. 14 חננני, „sei mir gnädig, siehe mein Elend, das von meinen Feinden herrührt; V. 16 טבעום גוים „es sinken die Völker in das Verderben, das sie bereitet.“ V. 18 ישובו רשעים „die Frevler, das sind die gottvergessenen Völker, kommen in das Scheol;“ V. 5 כי עשית משפטי „denn du hast vollbracht meine Rechtssache,“ oder auch V. 19 כי לא לנצח „nicht auf ewig bleibt der Dürftige vergessen;“ V. 15 למען אספרה, „damit ich verkünde all dein Lob in den Thoren der Tochter Zions; V. 17 נודע ה׳ משפט „erkannt wird Gott durch das Recht, das er vollbringt, und durch des Frevlers Hände-Werk wird dieser verstrickt — הגיון סלה — Da scheint ein Absatz zu sein. Es folgen die anderen Sätze, die dem Bearbeiter nicht vorgelegen oder entfallen sein mögen. Sie fehlen hier, wie auch das מ vor נ, so auch ס׳ע׳פ׳ר׳ת. Nur zwei Sätze ק und ש mit passendem Schlusse סלה sind vorhanden. קומה ה׳ V. 20 „erhebe dich Gott, dass der Mensch nicht vergewaltigt werde; es mögen die Feinde vor deinem Angesichte gerichtet werden“ und V. 21 שיתה׳ „setze Gott ihnen einen Lehrer ein, will man nicht מורא mit א d. h. jage ihnen Furcht ein“ „es sollen die Völker erkennen, dass sie Menschen sind סלה.“ So ist das ursprüngliche Gedicht unzweifelhaft ein vom Dichter für die Gemeinde Israel in einer Zeit der Bedrängnis Israels geschriebenes Poëm. Zuerst mit dem Gedanken des Gottespreises in Verbindung mit der Bedingung, dass, wenn die Feinde straucheln würden und die Gemeinde,

Psalm 9 und 10.

ט למנצח על־מות לבן מזמור לדוד: אודה יהוה בכל־לבי
אספרה כל־נפלאותיך: אשמחה ואעלצה בך אזמרה שמך
עליון: בשוב איבי אחור יכשלו ויאבדו מפניך: כי עשית
משפטי ודיני ישבת לכסא שפט צדק: גערת גוים אבדת
רשע שמם מחית לעולם ועד: האויב תמו חרבות לנצח
ועריםׄ נתשת אבד זכרם המה: ויהוה לעולם ישב כונן
למשפט כסאו: והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאמים
במישרים: ויהי יהוה משגב לדך משגב לעתות בצרה:
ויבטחו בך יודעי שמך כי לא־עזבת דרשיך יהוה: זמרו
ליהוה ישב ציון הגידו בעמים עלילותיו: כי־דרש דמים
אותם זכר לא שכח צעקת ענוים: חנני יהוה ראה עניי
משנאי מרוממי משערי מות: למען אספרה כל תהלתיך
בשערי בת־ציון אגילה בישועתך: טבעו גוים בשחת עשו
ברשת טמנו נלכדה רגלם: נודע יהוה משפט עשה בפועל
כפיו נוקש רשע הגיון סלה: ישובו רשעים לשאולה כל־
גוים שכחי אלהים: כי לא לנצח ישכח אביון תקות עניים
תאבד לעד: קומה יהוה אל־יעוז אנוש ישפטו גוים אל־פניך:
שיתה יהוה מורה להם ידעו גוים אנוש המה סלה:

י למה יהוה תעמד ברחוק תעלים לעתות בצרה: בגאות
רשע ידלק עני יתפשו במזמות זו חשבו: כי־הלל רשע אל
תאות נפשו ובצע ברך נאץ יהוה: רשע כגבה אפו בל־ידרש
אין־אלהים כל־מזמותיו: יחילו דרכיו בכל־עת מרום
משפטיך מנגדו כל־צורריו יפיח בהם: אמר בלבו בל־אמוט
לדר ודר אשר לא ברע: אלה פיהו מלא מרמות ותך תחת
לשונו עמל ואון: ישב במארב חצרים במסתרים יהרג נקי
עיניו להלכה יצפנו: יארב במסתר כאריה בסכה יארב
להטף יחטוף עני במשכו ברשתו: ידכה ישח ונפל בעצומיו
חלכאים: אמר בלבו ישכח אל הסתיר פניו בל ראה לנצח:
קמה יהוה אל־נשא ידך אל־תשכח ענוים: אל־מה נאץ
רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש: ראיתה כי־אתה עמל
וכעס תביט לתת בידך עליך יעזב חלכה יתום אתה היית
עוזר: שבר זרוע רשע ורע תדרוש־רשעו בל־תמצא: יהוה מלך
עולם ועד אבדו גוים מארצו: תאות ענוים שמעת יהוה
תכין לבם תקשיב אזנך: לשפוט יתום ודך בל־יוסיף עוד
לערץ אנוש מן־הארץ:

Diese beiden Psalmen werden schon in frühem Altertume als e i n Psalm bezeichnet. Berührungspunkte zwischen beiden finden mancherlei statt. Auch haben beide gestörte Alphabetika. In Psalm 10 sind noch ק,ר׳ש׳ת deutlich zu ersehen, während im 9. Ps. א׳ב׳ג׳ה׳ו׳ז׳ח׳ט׳י׳כ׳ל׳נ und ע׳ק׳ש zu erkennen sind. Es fehlen ד׳מ׳ס׳פ׳ר׳ת. Die Sache scheint sich folgendermassen zu verhalten. Die uns vorliegenden zwei Psalmen sind die Bearbeitung eines älteren Psalms, wobei der Bearbeiter einzelne Sätze selbständig teils verändert, teils eingeschoben, teils andere hinzugefügt hat. Die Bearbeitung des Ps. 10 scheint nur weniges von dem Originalpsalm der nach unserem Dafürhalten l i t u r g i s c h geordnet gewesen, beibehalten zu haben,

während wir in Ps. 9 den grössten Teil dieses liturgischen Psalms, freilich etwas verstümmelt und die Verstümmelung durch Verdoppelung mancher Anfangsbuchstaben wie א, oder durch Einschiebung neuer und Dislokation alter Sätze etwa, unkenntlich gemacht sehen. Nach unserem Dafürhalten würde der ursprüngliche Psalm aus folgenden Sätzen bestehen V. 3 אשמחה, „ich freue mich und werde Dein frohlocken.“ V. 4 בשוב אויב, „Wenn meine Feinde zurücktreten würden.“ V. 6 גערת, „Wenn du den Völkern einen Vernichtungsverweis gäbest.“ V. 7 האויב „o Feind, ein Ende nähmen dann die Trümmer für ewig;“ V. 8 וה oder auch V. 9 והוא ישפט „Gott, der aus ewig besteht, richtet die Welt mit Gerechtigkeit;“ V. 12 זמרו „singet dem Herrn, der zu Zion residiert;“ V. 14 חננני, „sei mir gnädig, siehe mein Elend, das von meinen Feinden herrührt; V. 16 טבעום גוים „es sinken die Völker in das Verderben, das sie bereitet.“ V. 18 ישובו רשעים „die Frevler, das sind die gottvergessenen Völker, kommen in das Scheol;“ V. 5 כי עשית משפטי „denn du hast vollbracht meine Rechtssache,“ oder auch V. 19 כי לא לנצח „nicht auf ewig bleibt der Dürftige vergessen;“ V. 15 למען אספרה, „damit ich verkünde all dein Lob in den Thoren der Tochter Zions; V. 17 נודע ה׳ משפט „erkannt wird Gott durch das Recht, das er vollbringt, und durch des Frevlers Hände-Werk wird dieser verstrickt — הגיון סלה — Da scheint ein Absatz zu sein. Es folgen die anderen Sätze, die dem Bearbeiter nicht vorgelegen oder entfallen sein mögen. Sie fehlen hier, wie auch das מ vor נ, so auch ס׳ע׳פ׳ר׳ת. Nur zwei Sätze ק und ש mit passendem Schlusse סלה sind vorhanden. קומה ה׳ V. 20 „erhebe dich Gott, dass der Mensch nicht vergewaltigt werde; es mögen die Feinde vor deinem Angesichte gerichtet werden“ und V. 21 שיתה׳ „setze Gott ihnen einen Lehrer ein, will man nicht מורא mit א d. h. jage ihnen Furcht ein“ „es sollen die Völker erkennen, dass sie Menschen sind סלה.“ So ist das ursprüngliche Gedicht unzweifelhaft ein vom Dichter für die Gemeinde Israel in einer Zeit der Bedrängnis Israels geschriebenes Poëm. Zuerst mit dem Gedanken des Gottespreises in Verbindung mit der Bedingung, dass, wenn die Feinde straucheln würden und die Gemeinde,

ihm zurufen würde können: „zu Ende sind deine Eroberungen,“ dann werde dieses betende Ich, das jetzt vielleicht ausserhalb Zions weilt, (V. 15) Gottes Lob בשערי בת ציון verkünden, auf dass es allgemein erkannt werde, wie Gott, der ישב ציון, sich so wunderbar gegen sein Volk als gerechter Richter und Demütiger der Gottvergessenen גוים und רשעים geoffenbart hat. Und indem sich Gott also erhebt, erfahren die Völker durch dieses Strafgericht, dass er ihr Zuchtmeister und Lehrer sein kann, dass sie aufhören, Tyrannen zu sein und anfangen, Menschen zu werden. Unverkennbar deuten die zweimaligen סלה, — das erste in V. 17 mit הגיון — auf Gemeindegesang hin. Ebenso die genannten nationalen Beziehungen zu Zion, die vielen Plurale, auch die Gegner איבי, לאמים, גוים, עמים, רשעים zu ענוים, עניים, ferner das Strafgericht V. 9 ישפט תבל בצדק giebt zweifellos die ursprüngliche liturgische Absicht zu erkennen. Vielleicht wäre es angebracht, aus dem folgenden Psalm Vers 16 אבדו גוים מארצו ה׳ מלך עולם ועד, weil ihm viele Stellen in Psalm 9 verwandt sind, hierselbst seinen Platz anzuweisen. Ganz entschieden passt er in den folgenden Psalm nicht, wo kein einziges Mal von Völkern im Plural die Rede ist. Hierbei dürfen wir wohl schon sagen, dass der ganze 10. Psalm mit seinen vielen Singularen und seiner Reflexion rein individuell aufzufassen ist. Aber der Dichter ist derselbe, der in Ps. 9 gewisse Sätze einschiebt oder die Reihenfolge des Alphabets selbstständig ändert, so z. B. V. 2 אודה ה׳, „ich danke Gott von ganzem Herzen,“ welchen ich nicht mit dem übrigen Psalm für so übereinstimmend halte als den folgenden 3. V. mit א „ich frohlocke durch dich und werde deinen Namen, Höchster, preisen,“ wenn das Folgende eintritt: בשוב אויבי u. s. w. Wenn der Bearbeiter den Buchstaben כי עשית משפטי כ׳ zwischen ב׳ und נ׳ einschiebt, so haben wir dies wohl als Grund dafür anzunehmen, dass er für die folgenden Sätze גערת גוים ein Motiv sucht; deutlicher gesagt: die Sätze גערת גוים, „du hast die Völker verwiesen“, stehen in Beziehung zu dem Vorhergehenden, nämlich: Wenn du mein Recht vollführest, so wirst du wohl die Völker verweisen, und so werde ich wohl zu ihnen sprechen können האויב תמו חרבות לנצח. Die Einschiebung

von zwei Sätzen mit ו V. 10 und 11 wie ויהי ה׳ משגב לדך und ויבטחו בך, „Gott wird sein eine Burg dem Armen, und es werden dir vertrauen die Kinder deines Namens“, sind Anklänge an den Vers 18 des folgenden Psalms, wo auch von ודך die Rede ist, und gilt mehr individuell. V. 13 כי דרש דמים, „Gott, der forschet nach dem vergossenen Blute, vergisst nicht das Wehgeschrei der Demüthigen,“ mag vielleicht als ursprünglich für den Buchstaben כ׳ in diesem Psalme gelten, viel richtiger aber, weil es den Zusammenhang besser giebt, wäre der genannte V. 5 mit כי, während Vers 19 כי לא לנצח „nicht auf ewig wird vergessen der Dürftigen,“ mehr das Gepräge des in trauriger Lage sich befindenden Dichters selbst trägt, des Dichters, der in den letzten vier Buchstabensätzen des Alphabets im folgenden Ps. 10 sich über das Leid ausspricht, das er als Waise, als Armer und Verlassener empfindet, dem ein Feind im Dickicht des Waldes auflauert V. 9, dessen Mund voll Trug V. 7, der da prahlt, nicht zu wanken V. 6, nach Gott nicht fragt, ja Ihn verachtet V. 3, 4. Aus all dem geht hervor, so wie auch aus den Anklängen לערץ אנוש מן הארץ Ps. 10 V. 18 mit dem zweimaligen אנוש V. 20 und 21 in Ps. 9, dass es der Bearbeiter jenes verstümmelten Alphabetpsalms ist, welcher ursprünglich liturgisch gewesen, dass aber Ps. 10, wo auch nicht eine Spur von סלה — im Gegensatz zum vorigen — ohne Frage als ein individueller gilt. Nur diese Erläuterung erheischte die Besprechung von Ps. 10, welcher sonst nicht in Betracht käme, da er kein Ichpsalm ist.

Psalm 11.

יא למנצח לדוד ביהוה חסיתי איך תאמרו לנפשי נודי
הרכם צפור: כי הנה הרשעים ידרכון קשת כוננו חצם על־
יתר לירות במו אפל לישרי לב: כי השתות יהרסון צדיק
מה־פעל: יהוה בהיכל קדשו יהוה בשמים כסאו עיניו
יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם: יהוה צדיק יבחן ורשע ואהב
חמס שנאה נפשו: ימטר על־רשעים פחים אש וגפרית ורוח
זלעפות מנת כוסם: כי־צדיק יהוה צדקות אהב ישר יחזו
פנימו:

In diesem Psalm kommt ein einziges Ich vor. „Ich vertraue auf Gott; wie könnt ihr zu meiner Seele sagen, flieh’ zu eurem Berge, Vogel“ נודו הרכם צפור, doch ist das כתיב, die

alte Leseart נודו vorzuziehen: „Fliehet ihr Vögel zu eurem Berge“ d. i. Zion, צפור kollektiv. Man könnte also versucht sein, dieses Ich auf die Gemeinde Israels zu beziehen. „Ich vertraue auf Gott, wie könnt ihr zu mir sagen, fliehet zu eurem Berge.“ Allein, wenn wir auch nicht der alten Version den Vorzug geben, die da liest נודי הר כמו צפור, fliehe ins Gebirge wie ein Vogel, da dieses zu dem folgenden Satze: „denn siehe die Frevler spannen den Bogen,“ besser passt, glaube ich doch, dass der ganze Psalm, der nichts Nationales aufweist, sich auf ein individuelles Ereignis bezieht. Der Dichter wird von einem Feinde zur Flucht veranlasst, weil böse Menschen auf ihn den Bogen spannen, und seine Freunde rufen ihm zu V. 3: כי השתות יהרסון, „siehe die Festen sind eingerissen.“ D. h. die Festen, auf die du dich hättest stützen können, צדיק מה פעל, was hast du also gewonnen? Darum fliehe ins Gebirge!“ Der Dichter aber, der auf Gott vertraut und damit V. 2 beginnt, antwortet: „Nein, Gott im Himmel schaut und prüft, und wird Vergeltung üben an dem אהב חמס, dem Gewaltliebenden, wird ferner auf die Bösen Kohlen, Feuer, Schwefel und Glutwind kommen lassen“ V. 5, 6. Dem V. 7 „Gott in seiner Gerechtigkeit wird den Redlichen nicht vernichten, sondern ihn sein Angesicht schauen lassen.“ ישר יחזו פנימו. Es wäre noch zu erwähnen, dass das היכל קדש hier durchaus nicht den Tempel auf Zion bedeuten kann, denn es sagt weiter nichts als das zweite Glied im Parallelismus, בהיכל קדשו ist dasselbe wie בשמים, „der Herr im Tempel seiner Heiligkeit, der Herr, im Himmel ist sein Thron,“ wobei also das zweite Glied das erste erläutert. Auch von einem Strophenbau kann hier nicht die Rede sein.

Psalm 13.

יג למנצח מזמור לדוד: עד־אנה יהוה תשכחני נצח עד־
אנה תסתיר את־פניך ממני: עד־אנה אשית עצות בנפשי
יגון בלבבי יומם עד־אנה ירום איבי עלי: הביטה ענני יהוה
אלהי האירה עיני פן־אישן המות: פן־יאמר איבי יכלתיו
צרי יגילו כי אמוט: ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך
אשירה ליהוה כי גמל עלי:

In diesem sechsversigen Psalm, in dem nicht der geringste Hinweis auf Nationales, nur ein einziges Mal von einem Plural der Feinde (V. 5) צרי die Rede ist, tritt der Individualismus eben so klar wie oben (in V. 6) hervor. Es ist ein Einzelner, der in seinem Leide sich hier an Gott wendet; auch Satz 4 mit dem eigentümlichen פן אישן המות kann unmöglich für eine Gesamtheit Zeugnis ablegen. Ob Satz 6 ein später hinzugekommenes Epiphonem ist, kommt hier nicht in Betracht.

Psalm 14.

יד למנצח לדוד אמר נבל בלבו אין אלהים השחיתו
התעיבו עלילה אין עשה טוב: יהוה משמים השקיף על־
בני אדם לראות היש משכיל דרש את־אלהים: הכל סר
יחדו נאלחו אין עשה־טוב אין גם־אחד: הלא ידעו כל־
פועלי און אכלי עמי אכלו לחם יהוה לא קראו: שם פחדו
פחד כי אלהים בדור צדיק: עצת־עני תבישו כי יהוה
מחסהו: מי־יתן מציון ישועת ישרא׳ בשוב יהוה שבות עמו
יגל יעקב ישמח ישראל:

Es muss von vorne herein dieses Gedicht mit Psalm 53 im II. Buche, welcher als eine zweite Rezension dieses Psalms gilt, zur Besprechung gelangen. Die Unterschiede zwischen Ps. 53 und diesem sind folgende. Dort ist mehr von אלהים die Rede, wo hier ה׳ steht. Dort heisst es in V. 2 התעיבו עול, hier עלילה. Dort heisst es V. 6 כי אלהים פזר עצמות חנך u. s. w., während hier כי אלהים בדור צדיק V. 5 und im 6. V. עצת עני תבישו כי ה׳ מחסהו. Man könnte noch V. 4 im 53. Ps. כלו, dem hier in V. 4 הכל entspricht, anführen. Wenn das in V. 4 sich vorfindliche אכלי עמי, „Verzehrer meines Volkes“ die Rede Gottes ist, fällt eine Betrachtung dieses Psalms von selbst aus: denn ein weiteres Ich findet sich im ganzen Psalm nicht. Handelt es sich aber um die Worte des Dichters, der da spricht von einem נבל, Niederträchtigen, der in seinem Herzen keinen Gott kennt, und darum böse handelt, so dass der Dichter ihm zuruft: „Siehe Gott schaut

vom Himmel herab, wisset ihr denn nicht, ihr Übelthäter, die ihr mein Volk, das ist Israel, verzehret wie Brod und den Herrn nicht anrufet," so wird man zu der Vermutung gelangen, dass wir es sowohl bei Ps. 14 als auch Ps. 53 mit einem individuellen zu thun haben, wobei der Schlussvers מי יתן מציון ישועת als in Beziehung auf die späte Zeit der Rückkehr aus dem Exil, בשוב ה׳ שבות עמו, als Epiphonem anzusehen ist. Es handelt sich sonach in beiden Psalmen um den נבל, der in der Zeit des Dichters in seiner Gottlosigkeit und Gottesverlästerung Israel aufzehrt, oder besser wie in Ps. 53, V. 6 zu lesen, Judäa belagert, darauf passt der Satz אלהים פזר עצמות חנך „Gott zerstreut die Gebeine dessen, der dich belagert." Der Dichter jagt ihm mit Beziehung auf die Zukunft durch Gottes Hilfe Schrecken ein, siehe V. 5 hier, V. 6 im Ps. 53. So kommt es denn, dass die meisten Erklärer den נבל je nach ihrer Auffassung kennzeichnen. Es bezeichnet nämlich Hitzig, welcher den Propheten Jeremia für den Dichter hält, den König Sancherib für den Ruchlosen. Ohlshansen meint, es sei Antiochus Epiphanes oder auch ein syrischer Feldherr wie Lysias oder Nikanor oder auch ein scythischer Häuptling. Aus all dem geht hervor, dass die beiden Psalmen durchaus keine liturgischen sind. Man könnte noch hinzufügen, dass die Reflexion, die Anlage, sowie das Schlusswort מי יתן מציון, das gar nicht mit dem Vorhergehenden im Zusammenhange steht, dies erhärtet.

Psalm 16.

טז מכתם לדוד שמרני אל כי־חסיתי בך: אמרת ליהוה
אדני אתה טובתי בל־עליך: לקדושים אשר־בארץ המה
ואדירי כל־חפצי בם: ירבו עצבותם אחר מהרו בל־אסיך
נסכיהם מדם ובל־אשא את־שמותם על־שפתי: יהוה מנת־
חלקי־וכוסי אתה תומיך גורלי: הבלים נפלו־לי בנעימם
אף־נחלת שפרה עלי: אברך את־יהוה אשר יעצני אף־
לילות יסרוני כליותי: שויתי יהוה לנגדי תמיד כי מימיני
בל אמוט. לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן
לבטח: כי לא־תעזב נפשי לשאול לא־תתן חסידך לראות
שחת: תודיעני ארח חיים שבע שמחות את־פניך נעימות
בימינך נצח:

Dieser schwierige, sprachlich wie inhaltlich vielfach räthselhafte Psalm ist nach unserem Dafürhalten ebenfalls kein liturgischer. Denn abgesehen davon, dass der Dichter zu

sehr von sich selbst redet, dass keine nationalen Beziehungen darin zu finden, dass der Psalm voller Reflexionen ist, dass die Sprache keine für den liturgischen Gesang bestimmte zu sein scheint, wird aus dem Inhalte desselben sich unsere Vermutung auf das Klarste erweisen. Der Dichter will den in Palästina lebenden Frommen sein Vertrauen auf Gott auch in den bösesten Notlagen ans Herz legen. Er widerrät ihnen für die schlimmen Zeiten den Abfall von Gott und das Erwählen fremder Götzen als das grösste Übel. Er spricht V. 2: „Ich sage, ausser Gott giebt's für mich kein Heil, אמרתי statt אמרת, טובתי בל עליך so wie בלעדיך. Das sage Ich aber nicht nur zu Gott, sondern auch zu den Frommen לקדושים אשר בארץ המה V. 3. Warum muss er das zu den Heiligen des Landes sagen? Weil er vernimmt, dass viele „Mächtige, an denen er sonst Wohlgefallen hat“ כל חפצי בם ואדירי — mit dem „Anwachsen ihrer grossen Leiden von Gott abfallen“ — ירבו עצבותם אחר מהרו. Ihnen sagt er nun: „Ich mag nicht ihre Trankopfer von Blut, ich mag nimmer ihre Namen auf meinen Lippen tragen.“ בל אסיך נסכיהם מדם, denn „Gott ist mein Anteil, mein Kelch, der meine Lose festhält“ V. 5. Und nun wird uns das Rätselhafte der folgenden Sätze einigermassen klar. חבלים נפלו לי בנעימים „Fallen mir in mein angenehmes Los auch Schmerzen zu — אף נחלת שפרה עלי auch drückende Fesseln sind mir hold.“ Vergl. Ps. 18, 5 חבלי מות neben ונחלי בליעל, so könnte auch hier das schwierige נחלת neben חבלים in der Bedeutung Fesseln, drückende Bande genommen werden. (נחלת in der poetischen Form gleich עזרת, זמרת) Denn V. 7 אברך את ה׳ אשר יעצני „ich lobe Gott, der mich auch durch Schmerzen berät. Nicht nur helle Tage, אף לילות, auch trübe, dunkle Nächte erziehen mein Inneres.“ Was also thut noth? Dass wir uns Gott nicht nur im Glücke, sondern תמיד stets vorstellen. Denn wenn wir dieses thun בל אמוט, „wanke ich nicht“ d. h. selbst wenn Wanken an der Zeit wäre. Dieser Gedanke stimmt mich froh V. 9 לכן שמח לבי. „Denn mein Leib sowohl als mein Geist, sie werden nicht unterliegen.“ אף בשרי ישכן לבטח und V. 10 לא תעזב נפשי לשאול, und „habe ich in diesem Leben vielfältig zu leiden, Gott weist mir in der Zukunft Freudenfülle und Seligkeit zu“.

שבע שמחות את פניך u. s. w. Es ist also ein individueller, reflexiv angelegter Psalm, gerichtet an die Schwankenden und Abtrünnigen in unglücklicher Zeit.

Psalm 17.

תפלה לדוד שמעה יהוה צדק הקשיבה רנתי האזינה
תפלתי בלא שפתי מרמה: מלפניך משפטי יצא עיניך
תחזינה מישרים: בחנת לבי פקדת לילה צרפתני בל־תמצא
זמתי בל־יעבר פי: לפעלות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי
ארחות פריץ: תמך אשרי במעגלותיך בל־נמוטו פעמי:
אני־קראתיך כי־תענני אל־הם אזנך לי שמע אמרתי:
הפלה חסדיך מושיע חוסים ממתקוממים בימינך: שמרני
כאישון בת־עין בצל כנפיך תסתירני: מפני רשעים זו
שדוני אויבי בנפש יקיפו עלי: חלבמו סגרו פימו דברו
בגאות: אשרנו עתה סבבונו עיניהם ישיתו לנטות בארץ:
דמיונו כאריה יכסוף לטרף וככפיר ישב במסתרים: קומה
יהוה קדמה פניו הכריעהו פלטה נפשי מרשע חרבך:
ממתים־ידך יהוה ממתים מחלד חלקם בחיים וצפונך תמלא
בטנם ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם: אני בצדק
אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך:

In diesem ebenfalls zu Reflexionen sich hinneigenden Gedichte, das wohl von רשעים, welche den Sänger umgeben, von Aufständischen מתקוממים spricht, gegen welche Gott angerufen wird, ist an eine für die Liturgie bestimmte Dichtung kaum zu denken. Denn es findet sich auch nicht ein Moment, welches den eingangs angeführten Kriterien für ursprüngliche Gemeindegebete entspräche. Auch der Einzelne hat Feinde, welche seine Seele umringen, deren Lippen hochmütig reden, die sich nach Raub sehnen wie der Löwe V. 12 כאריה יכסוף לטרף und gegen die er Gott, freilich mit einem ihm geläufigen, der Gemeindeandacht entnommenen Worte anruft: קומה' ה' dass er ihnen zuvorkomme." Der sehr schwierige 14. Vers ידך ה׳ממתים מחלד will uns bedünken, handelt von Kindern der Welt. Das sind eben die רשעים, die Feinde des Dichters, die nach Gott nicht fragen, sondern ihr Theil am Leben haben wollen. Ihr grösstes Glück ist, dass sie ihren Leib füllen, ihre Kinder sättigen und ihnen Vermögen hinterlassen. So bezieht sich denn V. 14 auf den Schluss von V. 13. פלטה נפשי מרשע חרבך, „Rette meine Seele durch dein Schwert von dem Frevler, welcher zu jenen ממתים gehört, die sich um das ewige Heil nicht kümmern." Doch „ich V. 15 אני בצדק אחזה פניך — meine Sehnsucht ist, Gottes Angesicht

zu schauen; meine Sättigung אשבעה בהקיץ תמונתך ist im Erwachen Gottes Gestalt zu schauen." Das unklare ידך חי in V. 14 dünkt mich dasselbe wie חרבך und heisst: „Durch dein Schwert oder durch deine Gewalt Ewiger rette mich vom רשע, der zu jenen Weltkindern מתים gehört.

Psalm 18.

יח למנצח לעבד יהוה לדוד אשר דבר ליהוה את־
דברי השירה הזאת ביום הציל יהוה אותו מכף כל־
אוביו ומיד שאול: ויאמר ארחמך יהוה חזקי: יהוה סלעי
ומצודתי ומפלטי אלי צורי אחסה־בו מגני קרן ישעי
משגבי: מהלל אקרא יהוה ומן־איבי אושע: אפפוני חבלי־
מות ונחלי בליעל יבעתוני: חבלי שאול סבבוני קדמוני
מוקשי מות: בצר־לי אקרא יהוה ואל־אלהי אשוע ושמע
מהיכלו קולי ושועתי לפניו תבא באזניו: ותגעש ותרעש
הארץ ומוסדי הרים ירגזו ויתגעשו כי־חרה לו: עלה עשן
באפו ואש מפיו תאכל גחלים בערו ממנו: ויט שמים וירד
וערפל תחת רגליו: וירכב על כרוב ויעף וידא על־כנפי
רוח: ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו חשכת־מים עבי
שחקים: מנגה נגדו עביו עברו ברד וגחלי־אש: וירעם
בשמים יהוה ועליון יתן קולו ברד וגחלי־אש: וישלח חציו
ויפיצם וברקים רב ויהמם: ויראו אפיקי מים ויגלו מוסדות
תבל מגערתך יהוה מנשמת רוח אפך: ישלח ממרום יקחני
ימשני ממים רבים: יצילני מאיבי עז ומשנאי כי־אמצו ממני:
יקדמוני ביום־אידי ויהי־יהוה למשען לי: ויוציאני למרחב
יחלצני כי חפץ בי: יגמלני יהוה כצדקי כבר ידי ישיב לי:
כי־שמרתי דרכי יהוה ולא רשעתי מאלהי: כי כל־משפטיו
לנגדי וחקתיו לא־אסיר מני: ואהי תמים עמו ואשתמר
מעוני: וישב־יהוה לי כצדקי כבר ידי לנגד עיניו: עם חסיד
תתחסד עם־גבר תמים תתמם: עם־נבר תתברר ועם עקש
תתפתל: כי־אתה עם־עני תושיע ועינים רמות תשפיל: כי־
אתה תאיר נרי יהוה אלהי יגיה חשכי: כי בך ארץ גדוד
ובאלהי אדלג־שור: האל תמים דרכו אמרת־יהוה צרופה מגן
הוא לכל החוסים בו: כי מי אלוה מבלעדי יהוה ומי צור
זולתי אלהינו: האל המאזרני חיל ויתן תמים דרכי: משוה
רגלי כאילות ועל במותי יעמידני: מלמד ידי למלחמה
ונחתה קשת־נחושה זרועתי: ותתן־לי מגן ישעך וימינך
תסעדני וענותך תרבני: תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו
קרסלי: ארדוף אויבי ואשיגם ולא־אשוב עד־כלותם: אמחצם
ולא־יכלו קום יפלו תחת רגלי: ותאזרני חיל למלחמה
תכריע קמי תחתי: ואיבי נתת לי ערף ומשנאי אצמתם:
ישועו ואין מושיע על־יהוה ולא ענם: ואשחקם כעפר על־
פני־רוח כטיט חוצות אריקם: תפלטני מריבי עם תשימני
לראש גוים עם לא ידעתי יעבדוני: לשמע אזן ישמעו לי
בני נכר יכחשו־לי: בני־נכר יבלו ויחרגו ממסגרותיהם:
חי־יהוה וברוך צורי וירום אלהי ישעי: האל הנותן נקמות
לי וידבר עמים תחתי: מפלטי מאיבי אף מן־קמי תרוממני
מאיש חמס תצילני: על־כן אודך בגוים יהוה ולשמך
אזמרה: מגדיל ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו לדוד
ולזרעו עד עולם:

Hier erscheint als Redender ein israelitischer König, der mächtig war und seine Feinde unterwarf. Das Gedicht

befindet sich bereits im zweiten Buche Samuel und führt eingangs mit Fug ein Ereignis von der Errettung des israelitischen Königs aus der Hand seiner Feinde an. Das in V. 7 מהיכלו ישמע „er hört von seinem Tempel meine Stimme," wollen Einige auf die Zeit nach David, als ein Tempel stand, beziehen. Allein die ganze Anlage von V. 8, 9, 10, 11, wo es sich um den Himmel handelt und um die Erscheinungen im Universum, lässt היכלו im Zusammenhange hier, geeigneter in der Bedeutung von Himmel zu. Auch der Schluss, wenn er nicht von späterer Hand eingeschoben, passt in die Davidische Zeit vorzüglich: מגדל ישועות מלכו. Es ist also kein ursprünglich liturgischer Psalm.

Psalm 19.

יט למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל ומעשי
ידיו מגיד הרקיע: יום ליום יביע אמר ולילה ללילה יחוה
דעת: אין־אמר ואין דברים בלי נשמע קולם: בכל־הארץ
יצא קום ובקצה תבל מליהם לשמש שם־אהל בהם: והוא
כחתן יצא מחפתו ישיש כגבור לרוץ ארח: מקצה השמים
מוצאו ותקיפתו על־קצותם ואין נסתר מחמתו: תורת יהוה
תמימה משיבת נפש עדות יהוה נאמנה מחכימת פתי:
פקודי יהוה ישרים משמחי־לב מצות יהוה ברה מאירת
עינים: יראת יהוה טהורה עומדת לעד משפטי־יהוה אמת
צדקו יחדו: הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש
ונפת צופים: גם־עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב:
שגיאות מי יבין מנסתרות נקני: גם מזדים השך עבדך אל־
ימשלו־בי אז איתם ונקתי מפשע רב: יהיו לרצון אמרי־פי
והגיון לבי לפניך יהוה צורי וגואלי:

In diesem unverkennbar aus zwei Theilen zusammengesetzten Gedichte, aus einer Naturhymne V. 2—7 aus einem Religionspreise V. 8—11, und wenn man will, auch noch aus einem rein individuellen Theil V. 12—15, der aber in fast gar keinem Zusammenhange mit den beiden ersten steht, ist es sehr schwer, sich zurecht zu finden. Es scheinen Fragmente von zwei einzelnen Psalmen zu sein, die im Original als Gebet der Gesammtgemeinde gelten könnten. Die wunderbare Idee, Gottes Schöpfung als poetischen Ruhmverkünder des göttlichen Waltens zu schauen, „die Himmel rühmen" u. s. w., der wir schon in Ps. 8 Ausdruck gegeben haben, in Verbindung zu bringen mit תורת ה, die um so mehr Gottes Ehre verkündet, die noch in erhöhterem Masse als die Natur

den Menschen bildet, mochten den Bearbeiter zur Composition der beiden Stücke den ersten Impuls gegeben haben, so dass er zuletzt das Universelle der beiden, insbesondere das Postulat des letzteren auf sein eigenes Ich wirken lässt, גם עבדך נזהר בהם d. h. um vollkommen zu werden, איתם, sich vor den Übertretungen der Gottesverordnungen hüten will. Darauf passt die Frage שגיאות מי יבין „das Irrtümliche, wer begreift es, wie der Wunsch: מזדים = מזדונים, die absichtliche Übertretung von sich ferne zu halten. Der Schlusssatz oder das Gebet, „die Worte seines Mundes mögen vor Gott wohl gefällig sein“, wobei er Gott als צור und גואל also etwas national gefärbt bezeichnet, lässt sich aus der den Frommen geläufigen Jesajanischen Redensart וגואלו צור ישראל hier um so eher auf den Beter עבדך selbst anwenden, als er ja ursprünglich die die ganze Gemeinde beschäftigende Idee des Festhaltens am mosaischen Gesetze behandelt. Es ist also nach unserem Dafürhalten e i n a u f G r u n d d e r R e f l e x i o n ü b e r N a t u r u n d G o t t e s l e h r e b e a r b e i t e t e r I n d i v i d u a l p s a l m, der aber wie kaum Andere von bleibendem Werte für die Gesammtheit der jüdischen Gemeinde gelten darf, um so mehr, als d i e z w e i H a u p t t h e i l e a l s l i t u r g i s c h e O r i g i n a l e anzusehen sind.

Psalm 20.

כ למנצח מזמור לדוד: יענך יהוה ביום צרה ישנבך שם
אלהי יעקב: ישלח־עזרך מקדש ומציון יסעדך: יזכר כל־
מנחתיך ועולתך ידשנה סלה: יתן־לך כלבבך וכל־עצתך
ימלא: נרננה בישועתך ובשם־אלהינו נדגל ימלא יהוה
כל־משאלותיך: עתה ידעתי כי הושיע יהוה משיחו יענהו
משמי קדשו בגבורות ישע ימינו: אלה ברכב ואלה בסוסים
ואנחנו בשם־יהוה אלהינו נזכיר: המה כרעו ונפלו ואנחנו
קמנו ונתעודד: יהוה הושיעה המלך יעננו ביום־קראנו:

Von vorn herein könnte man von einem Ichpsalm hier absehen. Denn es steht nur ein einziges Ich in demselben V. 7. עתה ידעתי, während fast die meisten Sprechenden im Plural gegeben sind. נרננה V. 6, ואנחנו V. 8 und 9 ,יעננו V. 10. Dennoch scheint uns geboten, hier gerade das Aufgehen des e i n e n Ich in das viele W i r zu beachten. Dieser Psalm zeigt seine nationale Beziehung in dreifacher Weise V. 3 „Gott

sende seine Hilfe vom Heiligtume und von Zion erquicke er dich.“ Das Heiligtum zu Zion steht also. Zweitens: Gott gedenke deiner Opfer מנחתיך ועולתיך. Drittens: Zion hat einen König הושיע ה' משיחו, der ferner die Gemeinde Israels umgeben sieht von Völkern, die sich auf Wagen und Rosse stützen V. 8 אלה ברכב ואלה בסוסים, während sie sich tröstet mit dem Gedanken: ואנחנו בשם ה' אלהינו נזכיר und noch mehr mit der echt jüdischen Zuversicht V. 9: sie fallen, und wir stehen auf, und endlich des in der Mitte V. 4 stehende סלה, sowie der alle Psalmgedanken so herrlich abschliessende V. 10, welcher nicht ein späterer Zusatz sein kann, weil der vorige keinen Abschluss giebt, und weil er ja ganz dasselbe sagt wie der zweite יענך ה' ...... יעננו ביום קראנו. Das עתה ידעתי, „jetzt weiss ich“, spricht also die Gemeinde Israels. Freilich könnte man die 4 ersten Wunschsätze ישלח, יענך, יתן, יזכר mit grösserer Vorliebe auf einen einzelnen Dichter, der dies der Gesammtheit wünscht, leicht beziehen. Allein ist es denn nicht denkbar, dass diese ersten vier Sätze als ein Priester- oder Levitenchorus, das folgende נרננה wieder als eine Responsorie der Gemeinde gelten könnten? — Dieses von jeher für den liturgischen Gebrauch bestimmte Gedicht kann indess auch als eine Fürbitte der Gemeinde für einen König gelten, der besonderen göttlichen Schutzes bedarf, worauf auch ביום צרה hinweist. (Anmerkung: Dieser von vielen Erklärern adoptierte Gedanke liesse Psalm 21 — an sich kein Ichpsalm — als Fortsetzung unseres Psalms erscheinen. Er enthält nämlich einen Dank der Gemeinde Israels nach errungenem Siege seines Königs. Nur will es uns bedünken, dass die Bezeichnung eines Siegesliedes durchaus nicht passt. Denn V. 9—13 ist von einem bevorstehenden Kampfe noch die Rede. Wenn die Gemeinde Israels sich des errungenen Sieges freut V. 2, von der Erfüllung der Königswünsche redet, V. 3, von den Errungenschaften, wie da sind ברכות טוב und eine goldne Krone V. 4, ferner von strotzender Lebenskraft V. 5, Glanz und Hoheit u. s. w. V. 6, so mochte wohl auch, wie das bei Festgebeten in unserer Zeit der Fall ist, des Königs Eigenschaft des Gottvertrauens hervorgehoben werden V. 8, und daran sich

der Wunsch knüpfen, dass auch in der Zukunft alle seine Feinde von ihm vernichtet werden, V. 9—13 und Alle zum Schlusse sich wohl wie zum Chorus vereinigen, dass durch diesen Sieg, dessen sich der König freut בשועתך V. 2, Gott sich als hoch erhoben offenbart und allesamt diese erhabene Majestät Gottes besingen. רומה ה׳ בעזך נשירה ונזמרה גבורתך׳ Auch das in der Mitte stehende Wort סלה V. 3, sowie die schöne poetische Sprache bei viermaliger Anwendung des Suffix מו neben הו .... weisen auf die Abfassung zum liturgischen Zwecke wie Ps. 20, der hier in Betracht kommt, hin.)

Psalm 22.

כב למנצח על־אילת השחר מזמור לדוד: אלי אלי למה
עזבתנו רחוק מישועתי דברי שאגתי אלהי אקרא יומם ולא
תענה ולילה ולא־דומיה לי: ואתה קדוש יושב תהלות
ישראל: בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו: אליך זעקו
ונמלטו בך בטחו ולא־בושו: ואנכי תולעת ולא־איש
הרפת אדם ובזוי עם: כל־ראי ילעיגו לי יפטירו בשפה
יניעו ראש: גל אל־יהוה יפלטהו יצילהו כי חפץ
בו: כי אתה גחי מבטן מבטיהי על־שדי־אמי: עליך
השלכתי מרחם מבטן אמי אלי אתה: אל־תרחק ממני כי־
צרה קרובה כי־אין עוזר: סבבוני פרים רבים אבירי בשן
כתרוני: פצו עלי פיהם אריה טרף ושאג: כמים נשפכתי
והתפרדו כל־עצמותי היה לבי כדונג נמס בתוך מעי:
יבש כהרש כחי ולשוני מדבק מלקוחי ולעפר־מות תשפתני:
כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי ידי ורגלי:
אספר כל־עצמותי המה יביטו יראו־בי: יחלקו בגדי להם
ועל־לבושי יפילו גורל: ואתה יהוה אל־תרחק אילותי
לעזרתי הושה: הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי:
הושיעני מפי אריה ומקרני רמים עניתני: אספרה שמך לאחי
בתוך קהל אהללך: יראי יהוה הללוהו כל־זרע יעקב
כבדוהו וגורו ממנו כל־זרע ישראׄ: כי לא־בזה ולא שקץ
ענות עני ולא־הסתיר פניו ממנו ובשועו אליו שמע: מאתך
תהלתי בקהל רב נדרי אשלם נגד יראיו: יאכלו ענוים
וישבעו יהללו יהוה דרשיו יחי לבבכם לעד: יזכרו וישבו
אל־יהוה כל־ אפסי־ארץ וישתחוו לפניך כל־משפחות גוים:
כי ליהוה המלוכה ומושל בגוים: אכלו וישתחוו כל־דשני־
ארץ לפניו יכרעו כל־יורדי עפר ונפשי לא חיה: זרע
יעבדנו יספר לאדני לדור: יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד
כי עשה

Dieser von Ewald richtig in drei passende Wendungen eingetheilte Psalm, nämlich V. 2—12, 13—22 und 23—32 enthält Bitte und Klage eines frommen Dichters, welcher mit den übrigen Frommen Israels schwere Heimsuchungen erleidet. Wenn man geneigt wäre manche nationale Beziehungen, wie z. B. V. 4 תהלות ישראל oder V. 7 אנכי תלעת

wobei an das Jesajanische תלעת יעקב zu denken wäre, oder V. 24 כל זרע יעקב כבדוהו, sowie die messianischen Schlusssätze, darunter כי לה׳ המלוכה V. 29, herauszulesen, so möchte es uns dennoch bedünken, dass eine ursprüngliche liturgische Bestimmung hierin fehlt. Denn der fromme Dichter spricht im allgemeinen von seinem Ich. Eine Gesammtheit würde kaum sagen „ich bin ein Wurm und kein Mann"; oder „du bist meine Zuversicht vom Mutterleibe". Eine Gesamtheit ferner dürfte kaum sprechen V. 23 אספרה שמך לאחי „ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern;" und ebenso die Fortsetzung בתוך קהל אהללך, „in der Mitte der Gemeinde will ich dich loben." Der angeführte V. 4 „Du bist der Heilige, der da hoch thront über den Lobgesängen Israels, ebenso wie das vorhergehende: „Dir vertrauten unsere Väter und durch ihr Flehen wurden sie gerettet" nimmt sich in dem Munde eines Tag und Nacht Gott anrufenden und nicht erhörten Beters keineswegs wunderlich aus. Dass der Dichter ferne von der Gemeinde Israels weilt, beweist, wie der Anfang es andeutet אלי אלי למה עזבתני V. 2 auch sein Wunsch, „dass er in der Gemeinde Gott loben" wolle. Und die Zurufe an die Gemeinde — der dritte Theil nach Ewald — scheinen nichts weiter als die Art zu kennzeichnen, wie er Gottes Namen in der Versammlung preisen wolle. So lautet V. 24: „Ihr Gottesfürchtigen und ihr Nachkommen Jacobs verehret ihn, denn Gott verachtet nicht die Zerknirschten und Armen, und bis er die Anrufe hört, ehret ihn." Er sagt weiter: „Von dir hängt es ab, ob ich meinen Lobhymnus anstimme in grosser Versammlung בקהל רב, wo ich in die Lage komme, meine Gelübde vor den Gottesverehrern zu bezahlen." Das Lob klingt aus in Tönen der Zuversicht: „Die Bescheidenen, die wohl in der Zeit der Bedrängnis gehungert, und völlig verzagt waren, יאכלו ענוים וישבעו, deren Herz soll wieder aufleben יחי לבבכם לעד." Und immer weiter dringt des Dichters Blick. Es folgt die messianische Weissagung: „dass alle Enden der Erde und alle Völkerfamilien ihn anbeten werden, denn ihm gehört die Regierung über Alle." V. 28, 29. „Sowohl die Fetten der Erde דשני ארץ als auch die im Staube schreiten יורדי עפר und die sich nicht

erhalten konnten, ונפשו לא חיה, d. h. Hohe und Niedrige werden dann Gott dienen, und nicht allein das, sie werden auch den kommenden Geschlechtern, לעם נולד, von Gottes Wunderthaten erzählen.“ Das ist es eben, was der D i c h t e r, בתוך קהל, künden möchte.

Psalm 23.

כג מזמור לדוד יהוה רעי לא אהסר: בנאות דשא ירביצני
על־מי מנחות ינהלני: נפשי ישובב ינהני במעגלי־צדק
למען שמו: גם כי־אלך בגיא צלמות לא־אירע רע כי־
אתה עמדי שבטך ומשענתך המה ינהמני: הערך לפני
שלחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רויה: אך טוב
והסד ירדפוני כל־ימי היי ושבתי בבית־יהוה לארך ימים:

In diesem strophischen Gedichte — je 3 Verse in 2 Strophen — wollen die meisten Erklärer ein für den Gottesdienst geschaffenes Poëm erblicken, indem sie meinen, ה׳ רעי „Gott ist mein Hirte“ könnte nicht ein Individuum, sondern die Heerde, d. i. die Gemeinde Israels sprechen. Auch ist die Freude an Gottes Heiligtum, Vs. 6. ושבתי בבית ה׳ etwas, was diese These stützen würde. Allein, es will uns scheinen, dass es eher ein G e l e g e n h e i t s p s a l m ist. Der Dichter ist wohl e i n H e e r f ü h r e r, der sich und seine Krieger durch einen lang empfundenen Mangel an einem nunmehr zuströmenden Ueberfluss an Lebensmitteln stärkt; er weist hin auf תערך לפני שלחן, „einen Tisch, den Gott ihm ordnet“, נגד צררי, „im Angesichte seiner Feinde“. Der Ueberfluss an Speise und Trank — כוסי רויה — findet hier ein dankbares Herz, und der Wonneblick auf טוב וחסד, welches ihm auch für die Folge erwünscht wäre, hat seinen Abschluss in dem Versprechen: „er werde in Gotteshaus ewiglich sitzen oder weilen“ d. h. Gott Dankgebete zollen. Auch die מי מנוחות, von denen oben die Rede gewesen, weisen auf ein Gegentheil des Erlebten hin, nämlich den Ansturm feindlicher Strömungen. Desgleichen besagt die „Erquickung“ V. 3, נפשי ישובב, sowie in V. 4, das dem Dichter bekannte גי צלמות, in welchem der Gedanke an Gottes Stab und Stütze seine Tröstung ist: All das scheint ursprünglich i n d i v i d u e l l und in Beziehung auf die erwähnten Ereignisse ausgesprochen zu sein.

Psalm 25.

כה לדוד אליך יהוה נפשי אשא: אלהי בך בטהתי אל־
אבושה אל־יעלצו אויבי לי: גם כל־קויך: לא־יבושו יבשו
הבונדים ריקם דרכיך יהוה הודיעני ארהותיך למדני:
הדריכני באמתיך ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך קויתי
כל־היום: זכר רחמיך יהוה וחסדיך כי מעולם המה:
המאת נעורי ופשעי אל־תזכר כחסדך זכר־לי אתה למען
טובך יהוה: טוב וישר יהוה על־כן יורה חטאים בדרך:
ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו: כל־־ארחות יהוה
חסר ואמת לנצרי בריתו ועדתיו: למען־שמך יהוה ופלחת
לעוני כי רב הוא: מי־זה האיש ירא יהוה יורנו בדרך
יבחר: נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ: סוד יהוה
ליראיו ובריתו לחודיעם: עיני תמיד אל־יהוה כי־־הוא
יוציא מרשת רגלי: פנה־אלי וחנני כי־יחיד ועני אני:
צרות לבבי הרחיבו ממצוקותי הוציאני: ראה־עניי ועמלי
ושא לכל הטאתי: ראה איבי כי־־רבו ושנאת חמס שנאוני:
שמרה נפשי והצילני אל־אבוש כי הסיתי בך: תם וישר
יצרוני כי־קויתיך: פדה אלהים את־ישראל מכל צרותיו:

Das Gedicht ist ein Alphabethpsalm, freilich etwas gestört, so dass in V. 2 אלהי בך — א und ב vertreten ist und im letzten (22.) Satze wahrscheinlich ein Epiphonem פדה אלהים wobei ein פ wiederkehrt. Vielleicht ist in V. 5 הדריכני und zugleich auch ו ולמדני vertreten, weil ein besonderer ו-Satz nicht vorkommt. Alphabethische Psalmen scheinen im Allgemeinen für den g o t t e s d i e n s t l i c h e n G e b r a u c h bestimmt gewesen zu sein. Und wenn in der That auch nicht besondere nationale Hinweise hier zu finden sind, scheint es doch als ob der Dichter beständig das Volk Israel vor Augen hätte. Die Art und Weise, wie von dem Feinde, V. 2, und wie wieder von den Israeliten die Rede ist, כל קויך לא יבשו V. 3; dann dass Gott die Jugendsünden um Gottes Güte willen vergesse V. 7, dass er die Sünder den rechten Weg führt", und ganz besonders V. 10, לנצרי בריתו וערתיו, dass „Gottes Wege Liebe und Wahrheit bedeuten, für die, welche s e i n e n B u n d halten u. s. w.", weist darauf hin, dass der Bearbeiter oder spätere Sammler nicht ohne Geschick diesem l i t u r g i s c h e n Gebete angefügt: „Erlöse, Gott, Israel von allen seinen Leiden!"

Psalm 26.

Dieses Gedicht, welches einige Ausleger — als in Folge einer überstandenen Todesstrafe — von einem Dichter verfasst ansehen, welcher nicht wünscht „mit den Sündern dahingerafft zu werden“, V. 9 אל תאסף עם חטאים נפשי, ist individuell. Der Dichter spricht von seiner Unschuld, von seiner Selbstprüfung, davon, dass er die Gesellschaft Böser mied, und dass er, wenn Gott ihn richtet und zwar nach Gerechtigkeit zum Guten — er habe ja das Böse nicht verdient —, den Dank dafür bringen werde. V. 6. אסבבה את מזבחך ה Wozu will er Gottes Altäre umringen? לשמיע בקול תודה V. 7. Er spricht von seiner unendlichen Liebe zum Gotteshause מעון ביתך אהבתי und verspricht, dass „wenn sein Fuss auf ebenem Boden stehen werde“, d. h. nicht werde weggerafft werden, er dann Gott in der Versammlung preisen werde.“ רגלי עמדה במישור במקהלים אברך ה׳

Psalm 27.

Dieses aus zwei verschiedenen Bestandtheilen, V. 1—6 und 7—14 zusammengesetzte Poëm, dass zuerst Hoffnung und dann Wunsch ausspricht, ist ein Bittpsalm individueller Natur. Wohl finden sich Andeutungen auf das Heiligthum V. 4 und 5; wohl könnten die vielgenannten Feinde und Gewaltthäter in Beziehung stehen zu der Gemeinde Israels; wohl ist auch der Schluss V. 14, freilich ein später hinzu gekommenes Nachwort, für die Gemeinde Israels geschrieben: dennoch trägt das Ganze ein zu sehr persönliches Gepräge, als dass es von vornherein als Gemeindepsalm gälte. Der von Feinden umgebene, sich zum Kampfe rüstende Dichter fürchtet nichts angesichts Gottes, der sein Licht und sein Heil ist — ממי אירא ממי אפחד —. Mag auch ein Kriegslager מחנה über ihn kommen, oder eine Schlacht מלחמה ihm begegnen: er wünscht und hofft, dass er in Gottes Tempel weilen, beten und Jubelopfer bringen werde. Auch das im zweiten Teile ausgesprochene עזרתי עבדך היית V. 9 ist ein Beweis für die ursprüngliche Einzahl des Betenden, dem Gott bis jetzt geholfen, und der da auf Gottes

Hilfe weiter hofft. Er scheint „vater- und mutterlos“ gewesen zu sein V. 10: כי אבי ואמי עזבוני und wünscht daher, dass er in Ermangelung seiner Erzieher in Gott seinen Führer fürder schaue V. 11 הורני ה׳ דרכך. Das im 13. V. schwierige לולא האמנתי heisst: „wenn ich nicht glaubte, d. h. das Vertrauen nährte, zu schauen die Güte des Herrn, — wäre ich ganz verloren.“ Dieser Nachsatz fehlt und ist zu ergänzen, wie wir solcher Elipsen etliche in der heiligen Schrift finden. (Vgl. Exod. 32^{32}).

Psalm 28.

Auch dieses Gedicht besteht aus zwei Teilen. Aus einer Bitte und einem Danke. V. 1—5 und V. 6—9. Auch dieses wäre man geneigt mit Ewald als individuell zu bezeichnen, wonach der Dichter vor einer Gefahr betet und nach überstandener Gefahr dankt. Allein gewisse aus dem Psalm sich ergebende Thatsachen lassen vermuthen, dass er, wie Ohlshausen richtig bemerkt, liturgischen Bestimmungen diente. Der Dichter schreibt für die Gemeinde, welche singen soll, was sie erfahren, wie sie früher gefleht, und wie sie nach Erhörung gedankt. Die besonderen Momente, die diese Vermuthung stützen, sind folgende: Zunächst in V. 2 בנשאי ידי אל דביר קדשך „wenn ich meine Hände erhebe zu Deiner heiligen Stätte;“ das kann doch nur heissen im Tempel. Ferner redet der Psalmist von רשעים und פעלי און, welche friedlich reden und Böses sinnen. Mag dieses auf irgend ein Ereignis zurückzuführen sein, die Art, wie der Dichter seinen Gefühlen Luft macht — in V. 4 „vergilt ihnen nach der Schlechtigkeit ihrer Handlungen“ השב גמולם להם — giebt so recht die Stimmung der Gesamtheit Israels in dem Augenblicke schmerzreicher Erlebnisse, wie dies aus so manchen anderen Psalmen hervorgeht. Ferner das in V. 7 ומשירי אהודנו „mit meinem Liede danke ich ihm“ d. h. mit einem Lobe, das aus meinem Liede fliesst, ist als ob die Gemeinde als solche einen Gesang anstimmen möchte. Denn ein Einzelner singt kein שיר. Dazu kommt ganz besonders V. 8 ה׳ עז למו ומעוז ישועות משיחו הוא, wo ohne Zweifel למו für לעמו zu lesen ist. „Gott

giebt seinem Volke Macht und er ist die Heilsburg seines Gesalbten," was vortrefflich zu der Beseitigung der Gefahr passt und durchaus kein Epiphonema ist; wie auch V. 9 הושיעה את עמך וברך את נחלתך der ganzen Anlage des Psalms sich gut einreiht, in welchem Bitte und Dank, Dank und Bitte regelmässig aufeinander folgen. Es ist also ein gesalbter König, der im Vereine mit der Gemeinde Israels ohne Zweifel im Tempel Gottes betet, und das Gedicht ist für diesen Zweck bestimmt.

Psalm 30.

Dieses שיר חנכת הבית wird dem David zugeschrieben, wahrscheinlich wegen V. 12 הפכת מספדי למחול, weil nach Samuel II 6, 14 David bei dem Einbringen der Bundeslade zu Jerusalem getanzt hat. Allein es als ein Lied der Tempelweihe zu bezeichnen, fehlt der Untergrund. Der Dichter redet von Errettung aus Elend V. 2, von Heilung aus Krankheit V. 3 und 4. Er spricht weiter, Gott hätte nach seinem Willen seinem Berge Macht verliehen. Ob hier der Berg Zion gemeint ist, dürfte bei dem Mangel jeglicher nationalen Beziehung fraglich sein. Und hiesse להררי wirklich Zion, so wäre es auch nichts weiter als ein momentanes Ereigniss, bei welchem es den Feinden, die nach V. 2 nicht triumphiren konnten, ולא שמחת איבי לי, nicht gelang, die Zionsburg einzunehmen, wozu der Nachsatz passt: „Hättest du aber dein Angesicht verhüllt, dann wäre ich wohl erschrocken," nämlich angesichts „des Nichtfeststehens meines Berges." Der Dichter ruft Gott um Hilfe an, und als er seine Trauer zur Freude umgewandelt sieht, singt er, und will, dass sein Dankessang ohne Unterlass töne. Ist also eine directe Beziehung auf Einweihung eines Tempels ungemein schwer aus dem Psalm herauszulesen, will es uns dennoch bedünken, dass man später in der Gemeinde Israels allen Schmerz, alle bitteren Erfahrungen des Lebens in dieser Weise im Gotteshause zum Ausdruck gebracht hatte. Das Gedicht, welches Errettung vom Feinde, von Krankheit und Elend, dann wieder Hoffnungen auf Gott und Zuversicht für

die Zukunft ausspricht, enthält Momente conform den einzelnen Gebetteilen der Salomonischen Tempelweiherede. Die Überschrift שיר חנכת הבית liesse sich also in der Gemeinde des II. Tempels erklären. Aber diese Bestimmung scheint nicht von vorneherein beabsichtigt gewesen zu sein. Von vorneherein ist es der Hinweis eines Dichters auf die Thatsache, dass Gott ihn von „Krankheit und Tod errettet hat," ותרפאני. ה׳ העלית מן שאול נפשי, was ihn veranlasst, zu beten, und andere ihm nahestehende Fromme zum Gebete — זמרו לה׳ חסידיו und zum Danke והודו — zu veranlassen. Ursprünglich weist der Dichter auf eine erlebte Thatsache hin פתחת שקי ותאזרני שמחה und indem er Gott anruft: היהיה עזר לי V. 11, schliesst er V. 13 im Ausblicke auf die Zukunft ebenso wie er im Rückblicke auf die Vergangenheit angefangen hat. Es ist ein Individualpsalm.

Psalm 31.

Auch dieses Gedicht, welches eine geschichtliche Veranlassung zu seiner Abfassung hatte, nämlich eine glücklich überstandene Belagerung, ist individuell. Der Dichter spricht unumwunden aus: ברוך ה׳ כי הפליא חסדו לי בעיר מצור „Gepriesen sei Gott, der mir seine Gnade wunderbar bewiesen hat in der belagerten Stadt". Es ist also eine bestimmte Begebenheit, welche allem Anscheine nach diese Danksagung veranlasste, freilich wieder untermischt mit einer Bitte und zugleich Aufforderung, dass Andere hieraus einsehen lernen, wie Gott hilft, und wie man Gott vertrauen müsse. s. V. 24. Auch der Anfang: „Lass mich nicht zu schanden werden", V. 2 „sei du mir zur festen Burg", V. 3, „ziehe mich aus dem Netz" מרשת זו טמנו לי beweist, dass es eine momentane Gefahr ist, dieses Netz, „das sich vor mir ausgebreitet hat." Auch V. 9 „Du hast mich nicht überliefert in die Hand des Feindes", V. 10 „in Kummer graut mir Auge, Seele und Leib", V. 12 „ich bin ein Spott meinen Nachbarn, eine Angst meinen Bekannten; V. 14 דבת רבים, „die üble Rede führen", womit übereinstimmt V. 19 שפתי שקר הדברות על צדיק עתק. All das lässt sich nur von einem Einzelnen, nicht aber von der Gesamt-

heit aussprechen. Das Anklingen von V. 20 מה רב טובך אשר צפנת ליראיך an eine „fromme Gemeinde" nimmt sich angesichts des felsenfesten Vertrauens des Dichters gar nicht sonderbar aus; da er sich zu den Gottesfürchtigen zählt, so hofft er, dass für ihn, so wie für alle חוסים manches Gute aufbewahrt sein wird. Ebenso die Aufforderung V. 24 אהבו את ה׳ כל חסידיו, ähnlich wie im vorigen Psalm V. 5 זמרו לה׳ חסידיו, entspricht vollkommen dem Geiste des hebräischen frommen Dichters. Der Vers 25 חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה׳ ist zweifelsohne ein späteres Epiphonema, vielleicht auch schon, wie viele Erklärer meinen, V. 24 אהבו את ה׳

Psalm 32.

Dieser אשרי-Psalm beginnend mit אשרי „Heil dem, welchem Gott seine Sünden vergeben hat", ist ein Lehrgedicht zweifellos für die Gemeinde Israels abgefasst, und zwar zum Zwecke der Liturgie; wahrscheinlich für Tage der Seelenläuterung und zum Ausdruck des Dankes für die Befreiung des Gemüths von Sünden. Vor allem ist wohl zu beachten, dass in V. 4, 5, 7 also dreimal, סלה steht. Ferner V. 6 על זאת יתפלל כל חסיד. Der Dichter belehrt also jeden Frommen aus der Gemeinde, dass er seine Sündenlast abwälze, und zwar לעת מצא „zu einer Zeit, wo sich Gott finden lässt". Vergl. Jesaia 55. 6 דרשו ה׳ בהמצאו oder was dasselbe ist Jesaia 49. 8 בעת רצון. „Denn," meint er, „den חסיד, den Frommen, werden die hereinbrechenden stürmischen Fluten, wenn er rein geblieben, nicht erreichen." רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, wobei nach Gesenius רק mit אליו zu verbinden ist. Beweis dafür ist der folgende V. 7 „Du bist auch mir fester Schutz. Darum will ich dich lehren V. 8 den Weg, den du gehen sollst, nämlich den der Frommen." Und unmittelbar folgt darauf: „seid nicht wie Ross und Maultier ohne Vernunft". Der רשע, der dem unvernünftigen Thiere gleicht — „seiner harren mancherlei innere Wehen, wie sie die Sündenlast erzeugt." רבים מכאובים לרשע. — Alles dies steht in naher Beziehung zu der Einleitung des Psalms, wo der

Dichter sein Lehrgedicht nicht mit sich allein, sondern mit der Gesamtheit beginnt: „Heil dem, dessen Sünde verhüllt ist, doch heil dem Menschen אשרי אדם — also wieder die Allgemeinheit — dem der Ewige kein Vergehen gedenkt; denn wahrlich, würde ich meine Sünden verschweigen: V. 3, dann alterten meine Gebeine; V. 4 dann würde Tag und Nacht deine Hand, Gott, mich belasten und meine Lebenssäfte würden trocknen בחרבוני קיץ d. h. wie bei Sommergluten.“ Was muss ich also thun? — V. 5 nicht schweigen, sondern חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי אמרתי אודה פשעי und du, Gott, verzeihst סלה. Indem ich solches künde, denke ich auch „an die Gesamtheit der Frommen“ und daher V. 6 על זאת יתפלל כל חסיד. Der Schlusssatz 11 mag ein späteres Epiphonema sein, das aber vortrefflich zu dem Freudengefühl passt, welches die Sündenvergebung hervorbringt גילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב.

Psalm. 34.

Es ist ein alphabetischer Psalm, der nach unserem Dafürhalten individuell ist. Denn es handelt sich um ein persönliches Erlebnis des Dichters, welcher demzufolge ein Lehrgedicht abfasst, das ein Stück Ethik für die Gesamtheit Israels enthält. Alle Buchstaben mit Ausnahme des ו sind vertreten, doch kann man in V. 6 הביטו אליו ונהרו mit ה׳ auch ו annehmen. Der Schlussatz, eine Wiederholung des פ, פודה ה׳ נפש עבדיו ist ganz entschieden späteres Epiphonema und hat seinen Grund darin, dass der Dichter zu dem Schlusse ושנאי צדיק יאשמו einen Gegensatz haben will ולא יאשמו כל החוסים בו.

Das Ereignis, um welches es sich handelt, ist in V. 6, 7, 8 angegeben. Der Dichter, ein Feldherr, erhebt, umringt von Feinden, die ihn misshandeln, fromm die Hände zum Gebete: דרשתי את ה׳ ועגני. Alle blicken auf ihn הביטו אליו ונהרו, und siehe da: „der Arme ruft, וה׳ שמע, und ein Engel Gottes lagert sich rings um alle Frommen“ חנה מלאך ה׳ סביב ליראיו. In dem Uebermass des Glückes dankt nun der fromme Dichter V. 2 אברכה את ה׳ V. 3 בה׳ תתהלל נפשי. Aber er begnügt sich nicht damit, sondern wünscht, ישמעו ענוים וישמחו

„mögen auch die andern Demüthigen sich freuen“; und darum fordert er sie auf גדלו לה׳ אתי „Verherrlichet Gott mit mir, dass wir zusammen יחדו seinen Namen erheben.“ Dieses אתי „mit mir“ und das יחדו „wir wollen zusammen Gott loben“ kann doch wahrlich keine Gesamtheit sprechen. Ferner belehrt der fromme Dichter kommende Generationen, und ein Satz wie V. 12 לכו בנים שמעו לי würde sich kaum verständlich ausnehmen im Munde der Gesamtgemeinde. Wohl aber kann ein einzelner Frommer die Jugend aufrufen mit den Worten: „ich will euch Gottesfurcht lehren.“ So lehrt er denn auf die reflectierende Frage מי האיש החפץ חיים V. 13, dass jeder seine Zunge vor Bösem hüte, dass jeder Einzelne, V. 15, das Böse meide, das Gute thue und den Frieden suche und erstrebe, denn Gott vergilt, V. 16 und 17, denen, die Gutes, wie denen, die Böses thun. Und erfährt oft der Gute und Fromme Böses —: V. 20, Gott errettet ihn vom Übel. Es würde sich auch im Munde der Gesamtheit gar nicht der Ausdruck rechtfertigen lassen von V. 21 שמר כל עצמותיו „Gott behütet den צדיק, dass auch nicht ein Knochen in seinem Leibe gebrochen werde.“ Wohl aber beruht dieser Gedanke auf einer erfahrenen Thatsache, dass der von vielen Hassern Umgebene und recht arg Gepeinigte gerettet wurde. שנאי צדיק tragen ihre eigne Schuld יאשמו, und das Böse tötet den Bösen, während der Gute niemals zu schanden wird, weil der Urheber des Guten Gott ist, dem er vertraut. Damit schliesst die reflexiv angelegte, didaktische Dichtung.

Psalm 35.

Dieser Bitt- und Klagepsalm trägt viele individuelle Züge. Es handelt sich um das Gebet eines frommen Heerführers vor der Schlacht gegen seine Feinde. Daher die Einleitung לחמי את לחמי, daher der Hinweis auf „Schild und Speer“ in V. 2 und 3. Der Dichter verspricht, nachdem der Feind in sein eigenes Netz werde verstrickt werden, würde er frohlocken in Gott und ihn rühmen mit seinem ganzen Wesen, dass Ihm niemand gleiche V. 9. 10,

Er spricht von seinen Feinden als „Zeugen der Gewalt“ und als Menschen, die Gutes mit Bösem vergelten. V. 11. 12. Das letztere beweist er damit, dass er ihnen einmal zur Zeit „ihrer Krankheit seinen Kummer dadurch bewiesen, dass er trauernd um sie gefastet habe.“ בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי und „was ich gebetet habe; das soll in meinen Schooss zurückfallen“ V. 13. „Ich aber habe um diese Leute wie ein Trauernder um eine Mutter mich gebeugt, als ob sie Freunde und Brüder mir gewesen wären, כרע כאח לי. Dennoch haben jene sich gefreut über meinen Fall, meiner gespottet und die Zähne gefletscht.“ V. 15. 16. Deshalb nennt sie der Dichter „wilde Thiere, vor welchen ihn Gott beschützen soll“ V. 17. Dann „werde er in grosser Versammlung Gott loben“ V. 18 אודך בקהל רב בעם עצום אהללך, und als ob er ihre Schlechtigkeit nicht vergessen könnte, hebt er immer wieder an, sie zu schildern, diese שנאי חנם, welche über die „Friedlichen des Landes“ רגעי ארץ Trug sinnen und spottend ihren Mund erweitern V. 19—22. Daher „will er Gott zum Gerichte erwecken in seiner Unschuld, während er V. 27 ihnen die Freunde gegenüberstellt, welche sein Bestes wünschen. Diese Freunde sollten einmal sprechen יגדל ה׳ החפץ שלום עבדו, wärend seine Zunge unaufhörlich Gottes Lob verkünden wolle“ V. 27, 28. Das שלום עבדו am Schlusse und die geschilderten Thatsachen erhärten die Ansicht, dass es sich hier um den Dichter selbst handelt. Nationale Beziehungen, strophischer Bau und Ähnliches fehlen gänzlich.

Psalm 36.

Dieser schwierige Psalm, dessen Einleitung נאם פשע לרשע בקרב לבי sehr gemahnt an Ps. 14 אמר נבל בלבו, und der vielleicht etwas im Texte verstümmelt ist, was aus V. 6 בהשמים hervorgeht, enthält nur einen Ichsatz, will man, was wohl im allgemeinen angenommen wird, in V. 2 anstatt בקרב לבי – בקרב לבו lesen, nämlich V. 12: „Lass mich nicht kommen unter den Fuss des Hochmuths, und die Hand der Frevler möge mich nicht bannen, תנדני, oder nicht zur Flucht

bewegen.“ Falls dieser Satz ein späterer Zusatz wie auch V. 13 שם נפלו פעלי און, welcher durchaus nicht im Zusammenhange mit dem vorhergehenden steht, käme Ps. 36 nicht in Betracht, da er sonst kein Ich enthält. Gehört aber das letztere doch zum Ganzen, so will es uns bedünken, dass in V. 13. שם „Dort fallen die Uebelthäter“ ein bestimmtes historisches Ereignis als Grund der Abfassung des ganzen Gedichtes gilt, und dann müsste man den Psalm als einen individualen bezeichnen. Zweifelhaft wäre nur V. 9 ירוין מדשן ביתך, welches sich auf die fetten Opfer im Tempel Gottes beziehen liesse, und ebenso das in V. 10 in der 1. Person Plural stehende באורך נראה אור. Der Hinweis des Dichters auf die Strafgerichte Gottes, wobei der Gedanke an die Sintflut bei Noah משפטיך תהום רבה zum Vorschein kommt, wäre an sich nicht sonderbar. Die Unschuld wird verfolgt und fleht für sich um Gottes Hilfe, daher אדם ובהמה תושיע ה׳. Vielfältig ist wegen der Sätze 7—11 der ganze Psalm als liturgisch bezeichnet worden. Wegen der vorher angegebenen Thatsachen dürften diese Sätze aber erst von dem Ordner oder Sammler zum Zwecke des Gottesdienstes bestimmt worden sein. Jedenfalls ist dieser schwierige Psalm einer von den zweifelhaften.

Psalm 37.

Es ist ein alphabetisches Lehrgedicht mit Doppelversen, wobei einige Störungen eingetreten. Das Gedicht ist voller Reflexionen, welche aus den individuellen Verhältnissen des Dichters heraus sich erklären lassen, wie aus dem Folgenden hervorgeht: Die Gemeinde als solche könnte nicht sprechen V. 25 נער הייתי גם זקנתי, das kommt nur einem Einzelnen zu. Sie könnte nicht V. 34 sagen. שמר דרכו וירוממך לרשת ארץ, denn das ist eine Unterweisung eines Einzelnen an einen aufmerksamen Hörer. Sie könnte ferner nicht V. 35 und 36 hinzufügen ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן ויעבר והנה איננו. Auch die Reflexionen von V. 2—5 ferner V. 12—15; V. 30 bis 37, welche ethische Grundsätze enthalten, sind ungemein

singulär gehalten und erst gegen Ende des Psalms V. 38 bis 40 tritt die Mehrzahl in den Vordergrund. Es ist ferner wohl zu beachten, dass in dem Psalm 6mal die Rede ist von dem „Besitze des Landes“ V. 3 שכן ארץ, wohne im Lande, — beim Gottvertrauen, V. 9 die auf Gott hoffen יירשי ארץ V. 29, צדיקים יירשו ארץ und endlich V. 34 „beobachte Gottes Wege und er wird dich erheben לרשת ארץ.“ Das führt uns auf die Vermutung, dass der Dichter zu einer Zeit schreibt, in welcher der Besitz des Landes für Israel eine streitige Sache ist, weil eben die רשעים es besitzen. Beweis dafür ist, dass in V. 34 hinzugefügt ist בהכרת רשעים תראה, „wenn die Frevler ausgerottet werden, wirst du es sehen“ was zum V. 38 trefflich passt: ופשעים נשמדו יחדו, und das Ende wird sein אחרית רשעים נכרתה. Dass es für die צדיקים eine Zeit der Not ist, beweist auch V. 39. 40. „Die Hilfe der Frommen ist von Gott, ihre Zuflucht בעורת ה׳. Gott errettet sie מרשעים und hilft ihnen, denn sie vertrauen ihm.“ Sonach ist es uns klar, dass der Psalm möglich ausserhalb des Landes geschrieben, auf die Zustände desselben Bezug nehmend, die Frommen ermuntern will, im Gottvertrauen auszuharren und sich nicht zu ereifern wie in V. 1 gesagt wird: במרעים, und nicht zu beneiden die „Männer des Unrechts, welche wie Gras dahinwelken würden.“ — Also ein Individualpsalm.

Psalm 38.

Schon der Eingang V. 2 „Gott, strafe mich nicht in deinem Zorne,“ zeigt uns eine Aehnlichkeit mit Ps. 6. Der Dichter leidet. Er ist schwer krank V. 4—9. Sein Leben ist von tückischen Feinden bedroht V. 13. 17. 20. Der Dichter spricht schuldbewusst V. 4. 5. 6. 19. Er glaubt die Strafe verdient zu haben. Er redet weiter V. 12, dass seine Freunde, Genossen und Anverwandte ihm ferne stehen; er bittet um Hilfe. Die Sprache erinnert an Jeremias 10. 24. Eine nationale Beziehung ist auch hier nicht zu finden; an Strophenbau nicht zu denken. Es ist ein Individualpsalm.

Psalm 39.

Auch dieses Gedicht, welches durch und durch eine singuläre Form trägt und die *Seelenzustände des Dichters* schildert, wäre man geneigt, als ursprünglich nicht für die Gemeinde bestimmt anzusehen. Allein, was den Inhalt betrifft, sind ganz *allgemein menschliche* Zustände, die man *auch einer Gesamtheit* zumuthen dürfte, darin ausgesprochen. Nämlich das „sich hüten mit der Zunge vor Bösem, so lange der Frevler vor mir ist.“ Auch die Gemeinde kann verstummen — im Dulderschmerze V. 2; auch sie — als solche — kann allgemeine Betrachtungen anstellen über Leben und Tod und Gott fragen ומרת ימי מה היא, „lass mich mein Ende wissen und das Mass meiner Tage“, wozu wohl weniger die Todessehnsucht als vielmehr das Leid über die kurze Frist des menschlichen Daseins den Anlass giebt. Auch dass gewiss traurige Erfahrungen vorwalten, mochte in trüben Augenblicken Betrachtungen über die Vergänglichkeit veranlassen, und so mochte die Gemeinde wohl sprechen אך הבל כל ארם סלה V. 12 als Zurechtweisung, und wieder V. 6 אך כל הבל כל אדם im Anschluss an die Handbreiten gleichende kurze Spanne Zeit, die das Leben ausmacht. Ferner kann auch die Gesamtheit Israels V. 11 in der Anfeindung und dem Leide, die sie betroffen, sprechen: הסר מעלי נגעך sowie V. 14, „wende dich von mir, dass ich mich erheitere, bevor ich zu sein aufhöre.“ Was aber ganz besonders in die Waagschale fällt, sind die zwei Gedanken כי גר אנכי עסך תושב ככל אבותי V. 13, welche unsere Ansicht viel mehr hinneigen möchten zu einer *Gemeindeandacht* als zu der Beziehung auf einen Einzelnen. Aber mehr als all das scheint die *liturgische Ansicht* hervorzugehen aus dem regelmässig nach 6 Sätzen wiederkehrenden סלה, ja noch mehr aus dem Refrain von diesem סלה V. 6 אך כל הבל כל אדם נצב סלה und V. 12 אך הבל כל אדם סלה. Warum sollte nicht die Gemeinde Israels, die sich gewöhnt hat an den Gedanken, der Mensch sei im Ebenbilde Gottes geschaffen, und daher im Angesichte des Todes oder der Vergänglichkeit eine Stütze sucht bei dem, was der Vergänglichkeit nicht anheim fällt — was hier ausgedrückt steht in V. 7 אך בצלם יתהלך איש. — : Warum sollten sie nicht hierin sowie in Gott

den Trost finden, sich über das Irdische zu erheben? Auch das oftmalige איש und אדם dürfte auf die Allgemeinheit des Psalms leicht verweisen können. Wir zählen diesen Psalm wegen seiner singulären Form zu den zweifelhaften.

Psalm 40.

Das Gedicht, welches wie ein Danklied beginnt, „Ich habe gehofft und Gott hat mich erhört, mich heraufgebracht aus der Grube des Unheils מטיט היון, vom kotigen Schlamm,“ erinnernd an die göttlichen Wohlthaten, insbesondere an die Rettung aus grosser Not, (vielleicht ist die Befreiung aus dem Exil gemeint) — ist nach unserm Dafürhalten wie selten ein anderer Psalm ein Gedicht, das der Autor zum Zwecke der Gemeindeandacht verfasst hat, solches sogar der Gemeinde sagt. V. 4 heisst es da: „Gott legt in „meinen Mund“ ein neues Lied“ שיר חדש und fügt hinzu: Dies Lied sei תהלה לאלהינו. Der Dichter schreibt also ein „Lob für unsern Gott,“ und als ob er dies nochmals hervorheben und seinen Zweck angeben wollte, fährt er fort: יראו רבים וייראו ויבטחו בה׳ „dass Viele es sehen und Gott vertrauen.“ Er weist weiter hin — indem er den Mann, der auf Gott vertraut, seelig spricht — auf die nationalen Wunder, wobei ein Übergang vom Dichter zu der Gesamtheit klar erkennbar ist: „Vieles hast du gethan, Ewiger mein Gott, deine Wunder und deine Gedanken über uns אלינו; ich will das verkünden.“ Und wie einer der altisraelitischen Propheten weist er hin darauf, „dass Gott kein Wohlgefallen habe an Mahlopfern, an Ganz- und Sündopfern“ זבח ומנחה לא חפצת V. 7 und sagt weiter: „woran Gott sonst Wohlgefallen finde, an seiner „Gotteslehre“ V. 8, 9. אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי und לעשות רצונך אלהי חפצתי; was ist dieser Wille Gottes? —: ותורתך בתוך מעי „in meinem Innern ist deine Lehre.“ In Beziehung auf diese Lehre, an der Gott Wohlgefallen hat, spricht er aus, „dass er diese Lehre nicht bei sich behalten, solche auf seinen Lippen nicht einmal allein tragen, sondern der Gesamtheit mitteilen will.“ בשרתי צדק בקהל רב הנה שפתי לא אכלא ה׳ אתה ידעת צדקתך לא כסיתי בתוך לבי אמונתך ותשועתך אמרתי לא כחדתי חסדך ואמתך לקהל רב. So nähert

sich der Dichter der Gesamtheit und kündet mit dem prophetischen Gedanken, dass Gott nur Wohlgefallen hat an der das ganze Sein durchdringenden Gotteslehre, woran er die Hoffnungen knüpft, dass Gott auch fürderhin mit seiner Barmherzigkeit nicht aufhören werde V. 12. „Denn," meint er, „wenn auch der Sieg errungen worden, an Feinden fehle es nicht und Sünden gebe es immer wieder." V. 13—15, wobei er noch einmal, V. 17, auf die Gesamtheit hinzielt. שישו וישמחו בך כל מבקשיך. Von diesem fortwährendem Würdigen der Gottesgrösse kommt er wieder auf sich zu sprechen in ואני עני ואביון, „auch mich, den Armen, möge Gott bedenken" V. 18. Es ist also in einer Beziehung ein Individualpsalm, denn der Dichter redet von sich, andererseits aber zeigt der Dichter, dass er hier seine Ideen nicht für sich allein, sondern eben *für die Gesamtheit* niederschreibt. Die nationalen Beziehungen in V. 6, die prophetische Idee: was an Stelle der Opfer zu treten habe, ganz besonders V. 4. 10. 11, wo er sein Lied der Gesamtheit in den Mund legen will — תהלה לאלהנו — lässt uns den für die *Gemeindeliturgie schreibenden Dichter* erkennen.

Psalm 41.

Es ist ein von einem einzelnen, schwachen, auf seinem Krankenlager Heilung suchenden Dichter verfasstes Poëm, welches sehr an Ps. 6 erinnert, was aus V. 5 hervorgeht. „Ich sprach, mein Gott, sei mir gnädig" רפאה נפשי כי חטאתי לך. Doch ist der Übergang von der Einleitung V. 2—4, in welcher derjenige selig gesprochen wird, der sich des Armen am Tage des Unglücks annehmen wird אשרי משכיל אל דל etwas schroff. Es ist ein Hinüberleiten der Gedanken von sich auf Andere, was ebenso aus dem Worte דל wie aus dem Worte ישמרהו ויחיהו, „Gott behüte und lasse ihn leben, dass er auch auf der Erde glücklich sei" V. 3, sowie ganz besonders aus V. 4 hervorgeht: „Gott stütze ihn auf dem Krankenbette" und der Hinzufügung כל משכבו הפכת בחליו. Freilich ist es ein Durcheinander der Gedanken, so dass die Annahme der Verstümmelung des Gedichtes nicht unberechtigt sein dürfte.

Eine nationale Beziehung findet sich im Psalme nicht. Von Feinden, welche dem Dichter jede Hoffnung auf Leben absprechen, auf Böses sinnen und ihn verwünschen, ist allerdings darin die Rede, dies aber in zu persönlicher Weise. Ebenso davon, dass selbst ein guter Freund, dem der Dichter vertraut, ihn verspottet גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב V. 10. V. 14 ברוך ה׳ אלהי ישראל ist ganz entschieden in späterer Zeit als Doxologie zum Schlusse des ersten Buches angefügt. Wir haben es somit mit einem Individualpsalm zu thun.

II. Buch.

Psalm 42 und 43.

Diese beiden Psalmen, welche auch nach einigen Handschriften äusserlich verbunden erscheinen, bilden unverkennbar ein Ganzes. Das Gedicht besteht aus drei Strophen, wobei dreimal der Refrain מה תשתוחחי נפשי V. 6, 12 und Ps. 43, V. 5 wiederkehrt. Der Dichter schreibt für die Gemeinde und zwar ausserhalb des heiligen Landes, wahrscheinlich im babylonischen Exil, wo sich die Gemeinde Israels fortwährend nach dem heiligen Tempel sehnt, wo sie in ihrem Sehnen eingedenk ist der im Gotteshause geschauten Menge, und wo sie die Hoffnung nährt, dereinst wieder dort zu erscheinen. Diese nationalen Beziehungen kehren oft wieder. Wie ein schmachtender Hirsch, so schmachtet Israel nach Gott V. 2. Dieses „nach Gott“ erklärt V. 3. מתי אבוא ואראה פני אלהים, was unzweifelhaft auf den Tempel geht. „Die Völker ringsumher sprechen zu mir איה אלהיך“ V. 4. „Ich erinnere mich und dabei will mein Gemüt sich völlig ausschütten, des dichten Gedränges, welches ich כי אעבר בסך אדדם עד בית אלהים בקול רנה ותודה המון חוגג gewohnt war zu schauen.“ Der Dichter sieht die Gemeinde ausserhalb des Landes und darum sein Wort אזכרך מארץ ירדן וחרמונים מהר מצער, d. h. nicht als ob der Dichter im Jordanlande und beim חרמון stände, es scheint das vielmehr eine Beziehung auf das heilige Land im allgemeinen zu sein. Dort hat die Gemeinde Israels die göttlichen Wohlthaten genossen und jetzt gedenkt sie derselben vielleicht רחוק מארץ ירדן entfernt von jenen Gebieten. Das unbestimmte מהר מצער ist eine Parallele zu מארץ ירדן. Es dürfte damit wohl der Berg Zion oder der Tempelberg gemeint sein. Immer grösser wird die Gewalt der Sturmflut, und der Dichter meint: ובלילה שירה עמי

„auch in dieser Nacht ist Gottes Lied mit mir“, wobei man anstatt תפלה, תהלה לאל חיי, was zu שיר besser passt (mit einigen Handschriften) lesen wolle. Es ist ferner die Rede von lästernden Feinden, die in zudringlicher Weise unablässig „zu mir sprechen איה אלהיך, so dass es mir schmerzlich wie ein „Dolchstich“ in mein Gebein dringt ברצח בעצמותי.“ Des Dichters מה תשתרחחי, „was beugst du dich, Seele“ ist der Ausdruck der Aufrichtigkeit im Bewusstsein der Gebeugtheit, der Sehnsucht und der Hoffnung, „er werde doch Gott noch danken vor seinem Angesichte.“ Das גוי לא חסיד im folgenden Ps. 43, 2 veranlasst ihn weiter zu der bitteren Klage למה זנחתני למה קדר אתהלך בלחץ אויב und wieder denkt er an Zion. „Sende dein Licht und deine Wahrheit, sie sollen mich führen und mich bringen אל הר קדשך ואל משכנותיך V. 3. Dann will ich kommen zum Altare Gottes, zu Gott, meiner höchsten Freude.“ ואודך בכנור אלהים אלהי, was auf den Gemeindegottesdienst, begleitet mit Instrumentalmusik, zielt; worauf neuerdings der bekannte Refrain in V. 5 folgt. Es ist also klar, dass es sich in diesem Gedichte um die Gesamtheit handelt, und zwar in den Leiden des Exils, was ja auch von vielen Erklärern richtig erkannt worden.

Psalm 44.

Auch dieser nationale Klagepsalm, veranlasst durch den Druck und die Kämpfe mit den Feinden, ist unzweifelhaft ein liturgischer Gemeindepsalm. Schon die historische Einleitung: „Gott, mit unsern Ohren haben wir gehört, unsere Väter haben uns erzählt die Wunderthaten, die du in ihren Tagen, in den alten Tagen, bewirkt hast: wie deine Hand Völker vertrieben und verpflanzt hat, übel gethan den לאמים, den Nationen, und sie fortgeschickt, wie sie nicht, sich auf ihr Schwert stützend, das Land in Besitz nehmen konnten,“ V. 2—4 beweist, dass es sich hier um die Gesamtheit Israels handelt. Aber deutlicher noch besagen es V. 5, 6, 7, 8, 9, wo merkwürdiger Weise ausdrücklich das Ich mit Wir, das Wir mit Ich als identisch hingestellt wird. אתה הוא מלכי „Du bist mein König, Gott, entbiete die Hilfe

Jakobs“, und unmittelbar darauf: „mit dir werden w i r unsere Feinde stürzen“ בך צרינו ננגח, dann bald wieder כי לא בקשתי אבטח, „i c h vertraue nicht auf meinen Bogen, und mein Schwert wird mir nicht helfen. V. 7, während der folgende im engen Anschluss daran ausspricht כי הושעתנו מצרינו „du hast u n s geholfen von unsern Feinden.“ Was folgt darauf? באלהים הללנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה Jetzt beginnt die Klage über das Verlassensein „als ob Gott nicht ausziehen wollte mit ihren Heeren, denn die Feinde rauben, verzehren Israel, zerstreuen es unter die Völker ובגוים זריתנו V. 12; verkaufen es ohne Lohn, so dass es bei den Nachbarn und der Umgebung zur Schande, so dass Israel משל בגוים wird.“ Nach diesen pluralen Sätzen kehrt in V. 16 die Einzahl wieder. כל היום כלמתי נגדי „m e i n e Schmach steht vor mir angesichts der Stimme des Lästerers, des Feindes und Rächers“ V. 17, um dann wieder zum Plural überzugehen: „All das ist u n s zugekommen, und doch lästern wir nicht gegen deinen Bund V. 18 und נסוג אחור לבנו“ V. 19. Weiter erinnert der Dichter Israel an Egypten במקום תניב vgl. P. 74, 13. אתה פוררת בעזך ים שברת ראשי תנינים על המים Ezechiel 29, 3, (wo מצרים בתנין das Land der Krokodile) und fügt im Plural hinzu: „vergässen wir den Namen unseres Gottes, um von ihm abzufallen, wie sollte er solches nicht erforschen.“ Nein, nein, sagt der Dichter, um Gottes Willen nehmen wir das Martyrium auf uns עליך הורגנו כל היום d. h. wir bleiben dir treu, auch wenn wir „wie die Schafe zur Schlachtbank geführt werden“ V. 20—23. Dieser Glaubensstärke sich bewusst, ruft die fromme Gemeinde Gott auf „עורה למה תישן“ und wünscht „Erlösung um Gottes Gnade willen.“ V. 24—27.

Psalm 45.

Es ist ein Königspsalm bei Gelegenheit der Vermählung eines Königs mit einer fremden Königstochter. Also möglicherweise ein Hochzeitslied, das erst in späterer Zeit vielleicht deshalb in die Psalmensammlung geriet, weil man dieses Gedicht allegorisch auf eine geistige Verwählung des Messias mit Israel gedeutet hatte. Der König kann Salomo sein, der sich mit der Prinzessin von Aegypten ehelich ver-

bunden hatte. Andere meinen, aus V. 13 ובת צר auf die Verbindung von Achab mit der Tyrierin schliessen zu sollen. Die ganze Anlage des Psalms ist individuell. Bemerkenswert ist noch, dass zu Anfang und zu Ende das Ich erscheint. Zu Anfang, als ob die Zunge des Dichters sich selbst ihrer Gewandtheit rühmte לשוני עט סופר מהיר, was gewiss nicht auf die Gesamtheit zu beziehen ist; während der Schluss אזכירה שמך בכל דר ודר so klingt, als ob der Dichter wünschte, sein Gedicht werde auch in der spätesten Zeit noch gesungen. Ob V. 18 ein späteres Epiphonema, ist möglich. Es scheint allerdings in losem Zusammenhang mit V. 17 zu stehen.

Psalm 49.

Dieses philosophische Lehrgedicht, ungemein schwierig zu erklären, wird meistens als individuell bezeichnet, denn es wendet sich darin ein Einzelner mit den Worten der Weisheit oder mit einem משל wie er sagt, an die Gesamtheit. Er spricht von der Nichtigkeit des Reichtums, welcher nicht vom Tod erretten kann. Auch hat das Gedicht keinerlei nationale Beziehungen aufzuweisen. Insbesondere wäre die Reflexion, die durch das Ganze geht, geeignet, diese These zu stützen. Dennoch sind wir aus folgenden Gründen geneigt, den Psalm als liturgisches Gemeindegebet abgefasst zu betrachten. Vor allem spricht der Dichter nicht nur zur Gemeinde, sondern zu aller Welt שמעו זאת כל העמים und wiederholt die Parallele האזינו כל ישבי חלד; er wendet sich weiter an בני אדם und בני איש d. i. an gewöhnliche und höhere Menschen an עשיר ואביון, an Arm und Reich, denn, meint er, alle Welt hätte diese חכמה nöthig, die sein Herz ersonnen und sein Mund aussprechen wolle. Es ist ferner eine Philosophie, wie sie im Buche Kohelet wiederkehrt, wo die Weisheit eifert gegen Reichthum verbunden mit Thorheit, in einer Zeit, wo die Unsterblichkeitslehre Wurzel fasst in Israel, so dass der Glaube an die Unsterblichkeit die Armen hinwegtröstet über das Elend dieser Welt, und den sich auf ihren Reichtum stützenden Reichen und Vornehmen

zuruft, dass sie in ihrer Unvernunft dem Viehe gleichen, weil sie an keine Ewigkeit glauben, woher sich ihr ungezügeltes gottloses Leben herleitet. Man könnte sonst nicht begreifen, warum der Dichter V. 16 so deutlich von „einer Erlösung seiner Seele“ aus dem שאול redet, zur Zeit, da ihn Gott hinwegnimmt אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה. Man könnte sonst nicht fassen, warum der darauf folgende Vers: „Sei nicht bange, wenn so ein Mensch reich wird, mit seinem Tode nimmt er nicht Alles mit; es folgt ihm nicht seine Herrlichkeit; brüstet er sich doch in seinem Leben mit sich selbst.“ V. 16—19. Man würde sonst nicht verstehen: הבטחים על חילם V. 7 die Anrede an die Reichen, die „da vertrauen ihren Schätzen“, welch letztere sie doch nicht vom Tode befreien. אח לא פדה יפדה איש und es würde wahrlich eine solche „Auslösung“ nicht zu erschwingen sein V. 8. 9. Wohl glaubt man dort „ewig leben zu können und niemals die Gruft zu schauen“ V. 10, wahrlich, das ist falsch, meint der Dichter, „Alles muss sterben, selbst חכמים und gar erst die Thoren, die da meinen קרבם בתימו לעולם משכנתם לדור ודר, „dass sie in ihren Häusern ewig wohnen, und dass ihre Wohnungen immer bestehen, dass ihre Namen immer auf der Erde genannt werden“. Thorheit ist dieses Sichstützen auf irdische Herrlichkeit, denn ואדם ביקר בל ילין, unbedingt wie V. 21 בל יבין zu lesen, der sich auf seinen Reichtum Stützende ist unvernünftig נמשל כבהמות נדמו, „gleicht dem Thiere, das vergeht“ Dem gegenüber betont der Dichter וירדו בם ישרים V. 15, während jene in ihrer Thorheit eine Weide des Todes sind, „herrschen über sie die Redlichen im Hinblicke לבקר auf den Morgen“, d. h. auf die Ewigkeit, und so ist die Schwierigkeit des folgenden וצורם לבלות שאול מזבל לו, behoben, ihr, der Redlichen Hort vernichtet die Unterwelt und bewirkt solches von seiner ewigen Wohnung זבול aus, worauf vortrefflich passt: „Gott erlöset meine Seele מיד שאול כי יקחני סלה, wenn er mich von dannen nimmt.“ Ebenso bezieht sich V. 20 עד נצח לא יראו אור auf die Unvernünftigen, „die das Licht jenes Morgens nicht schauen werden“, dem sich wieder der Refrain אדם ביקר לא יבין, dass diese dem Tiere gleichen, gut anreiht. Man könnte noch hinzufügen, dass diese der frommen Gemeinde des zweiten Tempels

innewohnende religiöse Unsterblichkeitsidee einen Sänger findet, denn der Dichter leitet sein Lehrgedicht mit M u s i k ein; er will sein משל mit Harfenspiel begleitet zum Vortrag bringen. אפתח בכנור חידתי, was sonst bei philosophischen Reflexionen ausgeschlossen ist. Es kommt das zweimalige סלה V. 14 und 16 noch hinzu und endlich der R e f r a i n V. 13 und V. 21. Also auch das Sprachliche begünstigt unsere Vermutung.

Psalm 51.

Dieser Psalm, der in V. 2 von einer Beziehung David's zum Propheten Nathan, als er zu Bathseba kam, redet, welcher Vers aber nur zum Teil mit dem Inhalte zusammenhängt, nämlich bis V. 16, während von V. 16—21 spätere Verhältnisse hervortreten, die unmöglich sich auf David oder David's Zeit beziehen können, wie V. 20 am besten beweist היטיבה ברצונך את ציון, ist nach meinem Dafürhalten ein i n d i v i d u e l l e r Psalm, denn es waltet das Ich in zu persönlicher Weise vor; „sei mir gnädig Gott, wasche mich rein von meiner Sünde gegen dich habe ich gesündigt", deutlicher: הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי V. 7 u. s. w. Ganz besonders aber der Satz: אלמדה פשעים דרכיך V. 15 kann unmöglich von der Gesamtheit ausgesprochen worden sein. Der Dichter steht freilich auf einer hohen Stufe der Erkenntnis, welche sich aus dem Erfassen der prophetischen Idee herleitet, wonach die Reinheit des Herzens höher steht als Opfer. Es ist die Zeit bereits eingetreten, in der das Gebet die Stelle des Opfers vertritt, wo wahrscheinlich ausserhalb Zions nach dem Falle der Davidischen Dynastie, etwa im babylonischen Exil der Dichter sagt: „Herr öffne meine Lippen und mein Mund verkünde dein Lob; denn du willst ja nicht, dass ich ein Opfer gebe. כי לא תחפץ זבח, Ganzopfer magst du nicht V. 18." „Wohl aber sind die Opfer Gottes ein zerknirschtes Gemüt זבחי אלהים רוח נשברה. Allein wirst du einst die Mauern Jerusalems wieder aufbauen, תבנה חומות ירושלם, dann אז תחפץ זבחי צדק V. 20, 21., werden wohl wieder Opfer gebracht werden auf deinem Altare."

Psalm 52.

Die Einleitung zu diesem Psalm „als Doëg kam, der Edomiter, der Saul David's Aufenthalt im Hause des Abimelech verrieth", scheint nur in losem Zusammenhang zu stehen mit dem Inhalte des Psalms. Der Dichter hat es anscheinend mit einem heldenhaften Gegner zu thun, den er eingangs fragt, warum er sich seines Bösen rühmt. Er wirft ihm vor, dass seine Zunge Trügerisches sinnt und wie ein geschliffenes Messer verfährt, dass er Böses dem Guten und Lüge der Wahrheit vorziehe. Gott werde ihn niederreissen und aus dem Lande des Lebens entwurzeln, worauf die Gottesfürchtigen über ihn lachen werden und sprechen: So ergeht's dem Manne, der nur auf seinen Reichtum und seinen Trug baut. „Ich aber werde wie eine grünende Olive בבית אלהים weilen und Gott danken, denn er offenbart seine Güte angesichts seiner Frommen." Man könnte annehmen, dass es ein Individualpsalm ist, der sich mit einem einzelnen גבור befasst. Allein, wenn wir auch nicht positive Beweise für das Gegentheil auffinden können, so ist nicht zu übersehen, dass in diesem Psalm das Wörtchen סלה in V. 5 und 7, ferner die *nationale* Beziehung V. 10 ואני כזית רענן בבית אלהים, sowie der Schluss V. 11 נגד חסידיך doch auf ein *Hinüberlenken aus dem Individualismus in die Gesamtheit* deutet. Wir halten diesen Psalm für *zweifelhaft*.

Psalm 54.

In diesem kurzen, keine historischen Angaben enthaltenden Psalm redet ein einzelner Dichter, indem er Gottes Namen anruft und zu ihm betet, weil Fremde sich über ihn erhoben, Tyrannen, welche gottlos sind, wogegen Gott ihn schützen und den Feinden vergelten möge. Er wolle dann Gott freiwillig Opfer darbringen. Es ist ein *Individualpsalm* mit einem Anlaufe zu strophischer Bildung. Das in V. 5 vorkommende סלה dürfte erst der Zusatz eines Bearbeiters für die Liturgie sein, wie wir ja vornehmlich *im II. Buche das Wort* סלה *häufig bei Individual-*

p s a l m e n, insbesondere zur T r e n n u n g d e r G e d a n k e n, selbst i n d e r M i t t e d e s S a t z e s vorfinden Siehe auch Ps. 55^{20}, 57^{4}, 140^{9}. Das in V. 4 vorkommende זרים und עריצים könnte man vielleicht doch in gewisse Beziehung bringen zu V. 2 zu בבוא הזיפים, so dass der Psalm mit einem E r e i g n i s aus dem Leben des Dichters ursprünglich zusammenhängt.

Psalm 55.

Dieser obgleich zwei סלה enthaltende, aber eine Strophenanlage sonst entbehrende Psalm gehört zu den individuellen. Denn er neigt unbedingt zum P e r s ö n l i c h e n, indem er von einer erfahrenen T h a t s a c h e redet Es heisst da: „Ich sah Gewalt und Streit in der Stadt V. 10. ראיתי חמס וריב בעיר. Dazu kommt, dass der Dichter ausdrücklich einen ihm einst befreundet gewesenen Menschen, der Verrat geübt hat, persönlich anspricht. V. 14, 15 ואתה אנוש כערכי „Du bist ein Mensch nach meinem Werte, Freund und Vertrauter, אשר יחדו נמתיק סוד mit dem zusammen ich Vertraulichkeit gepflogen oder Geheimnisse aufgelöst und zum Gotteshause gewallt, inmitten einer fröhlichen Menge ברגש“ Von diesem spricht der Dichter, dass er (jener Mann) seine Hand gestreckt gegen seine Freunde und Gottes Bund entweiht habe שלה ידיו בשלמיו חלל בריתו V. 21. Er nennt ihn einen „Schmeichler, dessen Mund glatter als Butter sei, sein Inneres und besonders die aus dem Innern kommenden Worte fliessender als Öl, während sie doch gezogene Dolche sind“: darauf nur kann sich V. 24 beziehen, in welchem der Dichter ähnliche Leute verwünscht. תורדם לבאר שחת „mögen sie nicht einmal die Hälfte der Lebenszeit erreichen.“ Ihnen gegenüber hebt der Dichter sein Gottvertrauen hervor ואני אבטח בך, was zu dem vorigen V.. 23 השלך על ה׳ יהבך, wohl eine Unterweisung für Andere als geeigneterer Schluss gelten kann. Der Dichter kann aber n i c h t i m h e i l i g e n L a n d e sein, denn er wünscht sich eingangs V. 7 מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכנה. Ja, noch mehr, er fügt V. 8 hinzu, er lebe in einer Wüste הנה ארחיק נדד אלין במדבר סלה Sein Hoffen angesichts der Zerstörung fern von der Heimat drückt er aus in drei Ichsätzen V. 17—20. Im 20. Satze sehen wir

in der Mitte ein סלה, welches klar beweist, dass dieses Wort unmöglich auf einen liturgischen Gesang hinweisen kann, sondern eher dazu dient, wie oben bereits gesagt worden, die Gedanken merklich von einander zu trennen. ישמע אל ויענם, Gott höre es — ויענני statt ויענם — ויענם. וישב קדם סלה giebt gar keinen Sinn und scheint eine Verstümmelung zu sein, weil es sonst zu dem vorhergehenden פדה בשלום נפשי in gar keiner Relation stände. Der Dichter schliesst sein Gebet eben ab. „Es erhöre mich der, der von uralter Zeit treu bewährte ישב קדם סלה," während das folgende אשר unbedingt auf die Gottesfeinde sich bezieht. אשר אין חליפות למו ולא יראו אלהים d. h. „bei denen keine Änderung der Sitten stattfindet", wie de Wette richtig bemerkt, weil sie eben unverbesserliche Sünder sind. Es scheint zu den Eigentümlichkeiten des Dichters zu gehören mit אשר nicht in unmittelbarer relativer Weise einen Gedanken zu beginnen wie z. B. אשר יחדו נמתיק סוד V. 15. Mit tiefem Scharfblick halten Hitzig und Ewald die chaldäische Zeit, etwa die der Belagerung Jerusalems durch die Scythen unter Josia, für die der Abfassung des Gedichts. Und wahrlich an verräterischen Individuen, die sich besonders gegen einen Propheten wenden, wie es z. B. Jeremias war, dem Viele das Poëm zusprechen, hat es in dieser Zeit nicht eben gefehlt. Es ist kaum nöthig zu denken, den Psalm in die syrisch-makkabäische Epoche zu verlegen, wie Ohlshausen, der an den verworfenen Alkimos denkt, und es belegt mit Makk. I. 7, 9—25. Wie dem aber auch sei, es ist unstreitig ein Individualpsalm.

Psalm 56.

Fast durchgehends erblicken wir hier zusammengehörende Verse mit Refrain V. 5, 11 באלהים אהלל דברו. Die Art, wie in V. 8 die Rede ist von Völkern, באף עמים הורד אלהים, dann, wie der Dichter V. 13 von den Gelübden spricht, die er erfüllen wolle, ferner, wie er V. 3 von den wutschnaubenden Feinden, die mit ihm kämpfen, redet, gilt uns als Hinweis auf eine nationale Beziehung. In V. 9 scheint die Rede von einer Flucht zu denen, die Gott nicht kennen נדי ספרתה, worüber der Dichter heisse

Thränen vergiesst. Dieses sowohl, als der Schlussvers 14, in welchem nach der Errettung von einem Wandeln nach Gottes Heiligtum die Rede ist, להתהלך לפני אלהים, lässt daran denken, dass wahrscheinlich der prophetische Verfasser auf das babylonische Exil hindeutet. Die Überschrift, als stamme das Gedicht von David, zur Zeit als „die Philister in Gath ihn ergreifen," steht in gar keiner Beziehung zum Psalminhalte. Es ist unstreitig ein für die Gemeinde Israels bestimmtes liturgisches Gedicht.

Psalm 57.

Wie der vorhergehende, weist auch dieser Psalm auf die Exilszeit hin, was der Dichter im zweiten Verse ausspricht ובצל כנפיך אחסה עד יעבר הוות d. h., er sei in Gefahr und bitte um Schutz im Schirmdache Gottes, d. h. in Jerusalem oder im Tempel, ferner V. 5 נפשי בתוך לבאם, dass seine Seele in der grössten Gefahr unter wilden, flammensprühenden Feinden sich befinde. Ferner das zweimalige סלה, wobei aber das erste V. 4 wieder eher als eine Trennung erscheint denn als Bezeichnung eines Chors: „Gott helfe mir, denn es lästert mein wutschnaubender Feind סלה" und unmittelbar darauf ישלח משמים
ויושיעני חרף שאפי סלה ישלח אלהים חסדו ואמתי, während in V. 7 ein würdiger liturgischer Abschluss des ganzen Gedankens kenntlich ist: „Sie haben meinen Schritten ein Netz gebreitet, gruben vor mir eine Grube und fielen selbst hinein סלה," worauf vortrefflich das Sichaufrichten des Dichters in V. 8, 9 passt. נכון לבי אלהים zweimal hintereinander und ebenso zweimal hintereinander עורה. Hierzu kommt, dass der Dichter von einem Liede spricht, welches er mit נבל וכנור begleitet wissen will. Dass das Ich die Gemeinde Israels ist, beweisen auch die Schlussätze, von denen möglich nur der letzte V. 12 als späteres Epiphonema gelten kann. אודך בעמים אדני אזמרך בלאמים, denn: „gross ist bis zum Himmel deine Liebe und Treue." So sehen wir, dass das Gedicht unstreitig zum Zwecke der Liturgie abgefasst ist.

Psalm 59.

Ein doppelter Refrain V. 10, 18. עזו אליך u. s. w. Das Gedicht zeichnet eine nationale Beziehung. Es ist die Rede von den Feinden der frommen Gemeinde als Blutmenschen, Lügner, Schmäher; von einer Belagerung Jerusalems ist V. 7 die Rede ויסובבו עיר. Die Überschrift, in welcher von einer Episode aus dem Leben Davids (vergl. Samuel I 19) gesprochen wird, steht ganz ausser Zusammenhang. Dass das redende Ich die Gemeinde Israels ist, geht ganz besonders aus V. 5, 6 hervor. Da heisst es: Erwache עורה לקראתי, erwache mir entgegen und schaue, und unmittelbar darauf ואתה ה׳ אלהים צבאות אלהי ישראל הקיצה לפקד כל הגוים, ebenso aus V. 14 וידעו כי אלהים משל ביעקב לאפסי הארץ סלה. Hinter V. 6 und 14 ist das סלה bezeichnend. Auch das in V. 12 „bringe sie nicht um, damit mein Volk nicht vergesse, פן ישכחו עמי“ ist in der ganzen Anlage besser im Munde der Gemeinde, als eines Einzelnen zu verstehen; auch ist bemerkenswert, dass sich unmittelbar ein Plural anschliesst והורידמו מגננו אדני „stürze sie, unser Schild, mein Herr!“

Psalm 60.

Es ist ein Gedicht, bestimmt zu einem Gebete der frommen Gemeinde aus einer Zeit schwerer Bedrängnis, was auch die Einleitung besagt. V. 3 אלהים זנחתנו, V. 4 הרעשתה ארץ, „Du hast das Land erschüttert, heile seine Brüche, denn es wankt“ הראית עמך קשה V. 5, und was auch die vier Schlusssätze zeigen; besonders V. 12 ולא תצא אלהים בצבאותינו. Auch V. 6 und 7 wie die Verbindung des V. 11 מי יובלני עיר מצור mit V. 12 הלא אתה אלהים זנחתנו, das wieder die Einleitung zu den drei Pluralsätzen ist, ferner aus V. 5, wo עמך „dein Volk“ vorkommt, dem sich unmittelbar anschliesst „du gabst deinen Verehrern ein Panier, sich zu erheben“ מפני קשט סלה wegen der Wahrheit, (vgl. Sprüche 22, 21), welches auf die göttliche Offenbarung hinweist, beweisen es. V. 8 אלהים דבר בקדשו, bekundet, dass von Gott eine Offenbarung ausging: „Gott spricht in seinem Heiligthume,“ dass Ephraim und Juda zu Höherem berufen sind, während die „anderen Völker Moab, Edom, Philistäa“ u. s. w. eine

untergeordnete Rolle spielen oder verworfen werden. Aus der Zusammenstellung der Rede Gottes 8—10 mit 7 למען יחלצון ידידיך bei Plural — Ich הושיעה ימינך ועננו und endlich aus der Darstellung der festen Zuversicht Israels, „dass eitel die Hilfe des Menschen, dass wir nur durch Gott siegen באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו“, geht auf das Unzweideutigste die liturgische Bestimmung des Psalms hervor.

Psalm 61.

In diesem Gedichte, welches zur Zeit eines in Jerusalem residierenden Königs abgefasst ist, was aus V. 7 hervorgeht, erblicken wir einen Gemeindedankpsalm in vier Strophen mit je zwei Versen, wobei aber zu bemerken, dass hinter V. 5, wie Ewald vermutet, ein Vers ausgefallen ist. Der Dichter stimmt einen Jubelsang an, verbunden mit einem Gebete V. 2 שמעה אלהים רנתי und dann הקשיבה תפלתי. Die These Ohlshausens, dass dieses Gedicht nicht für den Gottesdienst beim Heiligtum in Jerusalem bestimmt gewesen, sondern für den Synagogengottesdienst im Auslande, wobei er sich auf V. 3 stützt מקצה הארץ אליך אקרא, scheint durchaus nicht gerechtfertigt. Im Gegentheil glauben wir nach V. 4 „denn du wirst mir ein Schutz und ein mächtiger Turm vor dem Feind,“ annehmen zu dürfen, dass der Dichter nach einer siegreichen Schlacht seinem und seines Volkes Dank Ausdruck giebt, und dass das folgende אגורה באהלך עולמים die Folge dieses Sieges wird. Nicht, „ich möchte in deinem Zelte wohnen,“ sondern „nunmehr wohne ich in deinem Zelte ewiglich,“ d. h. sicher „und finde Schutz בסתר כנפיך d. h. in deinem Heiligtume“ סלה V. 5. Bei solcher Auffassung würde V. 6 ebenfalls eine Fortsetzung sein: „Denn du, o Gott, hast mein Gelübde erhört, und darum gabst du ein Erbe denen, welche deinen Namen fürchten.“ V. 3 מקצה הארץ אליך אקרא heisst demnach, „auch wenn ich am Ende der Erde weilte, ich würde dich anrufen, so oft mein Herz trübe sich verhüllt, denn בצור ירום ממני auf dem Felsen der sich über mir erhebt, תנחני würdest du mich doch leiten,“ d. h. ich würde doch zur Höhe gelangen. Denn: V. 4 „du hast ja deinen Schutz mir

erwiesen" כי היית מחסה לי. In dieser Auffassung tritt zum Dank das Gebet für den siegreichen König nun hinzu: ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמורר ודור, ישב עולם לפני אלהים V. 7 und 8, worauf der Dichter verspricht, „also werde ich deinen Namen immer besingen und bezahlen meine Gelübde fort und fort." Die erwähnte nationale Beziehung, sowie die strophische Anlage des Ganzen weisen auf die liturgische Bestimmung hin.

Psalm 62.

Dieser Psalm hat 3 Strophen, die jedesmal mit einem אך beginnen. In der ersten findet sich das אך sogar dreimal V. 2, 3, 5, in der zweiten zweimal V. 6, 7. Hinter V. 5 und 9 findet sich סלה. Ferner sind V. 2 und 3 ein Refrain, der in V. 6 und 7 mit nur geringer Änderung sich wiederholt. Die Anlage des Psalms würde also unstreitig auf eine gottesdienstliche Bestimmung hindeuten. Allein so ausgemacht dies scheint, finden sich doch Wendungen oder Ideen hierin, welche uns zum mindesten das Gedicht als zweifelhaft erscheinen lassen. Denn in V. 4 ist die Rede von einem Manne, über welchen die Feinde herfallen, um ihn zu morden. Der Dichter fragt: עד אנה תהותתו על איש תרצחו כלכם, er redet weiter V. 5, dass die Feinde raten, ihn von seiner Höhe zu stürzen. אך משאתו יעצו להדיח, worauf der Dichter von seinem Gottvertrauen redet, das einzig und allein ihn stützt V. 6, 7, 8. Eine Gemeinde könnte ferner nicht sagen V. 9: בטחו בו בכל עת עם שפכו לבבכם אלהים מחסה לנו סלה „Volk, schütte vor ihm aus Dein Herz." Würdet ihr euch aber auf Menschen stützen, so sage ich ich euch V. 10: אך הבל בני אדם, nichtig sind die Menschenkinder, Lug die Vornehmeren כזב בני איש במאזנים לעלות, was sie leisten, ist gering von Gewicht wie eine emporschnellende Waagschale." המה מהבל יחד, „Die beiden, Arme oder Reiche, Geringe oder Vornehme, sie sind – יחד – insgesammt ein Nichts; und darum vertraut nicht ihnen und nicht ihrem Truge und Raube, auch dann nicht, wenn sie durch den Hinweis auf erlangte Macht euch bethören." אל תבטחו בעשק ובגזל אל תהבלו חיל כי ינוב Der Dichter spricht nun einen Satz aus, der an die Offenbarung erinnert, und fügt hinzu, als ob er jetzt eine zweite

Offenbarung noch erfahren hätte: אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, nämlich, „dass Gottes allein die Macht sei," aus welchem Satze Ewald geistreich schliesst, dass ein Prophet der Dichter sei vielleicht Jeremias, dem oft Aehnliches zugestossen ist, wie V. 4 und 5 besagen, „dass man sich an ihn herangedrängt, um ihn zu töten und ihn von seiner Höhe zu stürzen." Auch der Schlussatz: „Gottes ist die Liebe, und er wird vergelten dem Manne nach seinem Thun," ist kein späteres Epiphonema, sondern stimmt vortrefflich zum ganzen Psalminhalte. Wir hätten es sonach, was die Form betrifft, mit einem Individualpsalm zu thun, und da wir nicht entscheiden können, zählen wir Psalm 62 zu den zweifelhaften.

Psalm 63.

Eine strophische Anlage fehlt in diesem Durst nach göttlicher Hülfe sowie Sehnsucht nach Gottes Heiligtume verdolmetschenden Psalm. Der Dichter lebt fern vom Heiligtume in einem dürren, wasserlosen Lande. Dies geht aus V. 2 hervor: בארץ ציה ועיף בלי מים Fern vom Heiligtume sehnt er sich nach dem Anblicke des Ewigen. כן בקדש חזיתך לראות עזך וכבודך V. 3. Er fügt hinzu, „dass Gottes Güte besser sei als das Leben, und dass er deshalb so gerne seine Hände emporheben möchte, um seinen Namen anzurufen. בשמך אשא כפי V. 5. Er erinnert sich des Fettes der Opfer und der Dankeslieder, die er dortselbst erschallen lassen möchte. כמו חלב ודשן תשבע נפשי ושפתי רננות יהלל פי. Er spricht von seiner Lagerstätte, auf der er dessen gedenkt und wie er beim Morgengrauen sich mit diesem Gedanken beschäftigt. V. 7. „Würde Gott ihm helfen, so möchte er frohlocken. "בצל כנפיך" V. 8, wobei כי היית עזרתה לי als ein Bedindungssatz zu nehmen wäre. Er versichert weiter V. 9 „wie seine Seele an Gott hängt, während die Feinde ihn — den Dichter — verwünschen in die Tiefen der Erde בתחתיות הארץ. Nun verwünscht Dieser auch sie mit den Worten יגירהו על ידי חרב, „dem Schwerte gebe man sie preis, auf dass ihre Leichen ein Anteil der Füchse seien." Der mit den Feinden kämpfende König solle sich wieder Gottes erfreuen, und jeder königstreue Fromme, der auf Ihn schwört, sich

rühmen: והמלך ישמח באלהים יתהלל כל הנשבע בו, wenn es eintreffen sollte כי יסכר פי דוברי שקר, „dass verschlossen wird der Mund der Lügenredner“, nämlich der Feinde. Es ist sonach das Gedicht eines einzelnen königstreuen Dulders, fern von der Heimat und dem Heiligtume, also ein Individualpsalm.

Anmerkung: Hinzuzufügen wäre, dass die Annahme der Erklärer, der Verfasser von Ps. 62 sei derselbe wie von Ps. 63, weil in beiden ein König מלך genannt wird, sich durch den Inhalt der beiden Psalmen kaum rechtfertigen lassen dürfte.

Psalm 64.

Feinde bestürmen den Dichter, מרעים, מרגשת פעלי און; „mit Lästerrede, die sie wie Schwert und Pfeil schärfen, überhäufen sie ihn. Sie haben keine Furcht, schiessen auf ihn im Geheimen.“ Des Weiteren beraten sie, wie sie die Fallstricke ausbreiten, und bevor sie noch mit ihren Vorbereitungen fertig sind, schleudert Gott plötzlich einen Pfeil gegen sie, und sie straucheln. „Das sehen alle Menschen ein und verkünden Gottes Werk“. Die Anlage des Psalms ist nicht liturgisch. Ob ein Ereignis im Hintergrunde ruht, ist fraglich. Ausgesprochen nationale Beziehungen finden sich in dem Psalm nicht. Aber die traurige Lage der Israeliten in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte rechtfertigt wohl den aufsteigenden Gedanken, dass es ein Gebet der Gesamtgemeinde ist, was ganz besonders aus Darstellung der Gottlosigkeit jener פעלי או zu erklären ist, V. 6 אמרו מי יראה למו. Demgegenüber sowie angesichts ihrer Erwägungen erscheint plötzlich der strafende Gott mit seinem Pfeile וירם אלהים חץ und zwar פתאם und „die Zunge“, von der oben V. 4 geredet אשר שננו כחרב לשונם, ist hier V. 9 vor Gott gestrauchelt ויכשילהו אלימו לשוכם, d. h. „Gott lässt sie straucheln, dass der Ausspruch ihrer Zunge auf sie selbst zurückfalle“, was also „Mass für Mass“ bedeutet. Auch das in V. 7 schwierige Wort תמני חפש מחפש, welches zweifellos für תמו steht und das da bedeutet: Sie sind fertig mit ihren Vorbereitungen, auf

die sie lange gesonnen mit ihrem ganzen Innern und einer Vertiefung des Sinnes — וקרב איש ולב עמק — findet in V. 8 und 9 ein Gegenstück in dem Worte פתאם und יתנודדו כל ראה בם „es fliehen alle, die ihre Freude an ihm hatten, denn sie sehen, wie rasch Gottes Kraft das lang vorbereitete Böse der Menschen vernichtet“. Auch die hist. Erinnerung V. 10 „an die Werke Gottes“, welche alle Menschen verkünden, die Furcht bekommen, nämlich angesichts solcher Züchtigung, וייראו כל אדם ויגידו פעל אלהים, kann als eine Hinlenkung auf die Gemeinde Israels angesehen werden, und ebenso klingt der wohl im Zusammenhang stehende Schlussvers ישמח צדיק בה׳ וחסה בו mit dem Plural ויתהללו כל ישרי לב liturgisch.

Psalm 66.

Ein strophischer Psalm, nach V. 4, ferner nach V. 7 und 15 ein סלה mit einer Doxologie ברוך אלהים. Schon die Einleitung dieses als „שיר“ Lied bezeichneten Gedichtes הריעו לאלהים כל הארץ ist ein Aufruf an die Gesamtgemeinde; ebenso die folgenden Sätze: „preiset seinen Namen, sprechet, wie furchtbar sind seine Werke, die ganze Erde wird sich vor Dir bücken und Dir singen סלה“. Dasselbe gilt von dem Aufruf V. 5 „dass alle Welt die Thaten Gottes schaue, damit die Abtrünnigen sich nicht erheben“ und vom Aufrufe ברכו עמים. Der Hinweis auf die Geschichte Israels, darauf, „dass Gott uns geprüft, uns in Schlingen gebracht, die Menschen über unser Haupt dahin reiten liess, dass wir gekommen sind in Feuer und Wasser, und dass Gott uns befreit hat,“ wobei zu beachten ist, wie dieses im Plural ausgesprochene in inniger Beziehung steht zu V. 13 אבוא ביתך בעולות אשלם לך נדרי, sowie V. 15, „ich bringe dir fette Opfer dar“ סלה, dann wieder: „höret, ich erzähle euch, ihr Gottesfürchtigen, was er meiner Seele gethan, wie er mich, nachdem ich ihn angerufen, erhöret hat“, lässt keinen Zweifel zu, dass es ein liturgisches Gedicht sei.

Psalm 68.

Mit einer mit Numeri 10, 35 übereinstimmenden Anrufung: יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו beginnt dieser Psalm, was darauf hinweist, dass es eine Zeit der Gefahr und Bedrängnis von Feinden sei, in welcher das Gedicht geschrieben ist. Der Verfasser, der die G e m e i n d e in dem festen Vertrauen auf einen glücklichen Ausgang zu einem Liede auffordert, שירו לאלהים זמרו שמו V. 5 und von einem Wiederzurückbringen der יחידים, der Einzigen, d. h. Auserlesenen, in das Haus und Befreien der Gefesselten, die in Banden schmachten, redet, erinnert an den Auszug aus Egypten V. 8, an den Sinai V. 9, an Gottes Erbe, Israel V. 10, an die vielen Kämpfe, wobei es an Botschaftern von grossen Heeren nicht fehlt, המבשרות צבא רב (V. 12.) V. 13—21 folgt eine hist. Fortsetzung, um sich der Situation zu nähern, in der sich die Gemeinde Israels befindet. Auch in dieser wird Gott uns seiner Hülfe würdigen, wie V. 21 besagt. האל לנו אל למושעות (fast im Reim) ולה׳ אדני למות תוצאות mit der Einleitung: „Gelobt sei Gott jeden Tag, an dem er uns auflädt, nämlich Druck und Mühe — יום יום יעמס לנו האל ישועתנו סלה, er, der Gott unserer Hülfe“. So werde er auch jetzt den Feind bezwingen V. 21—23 bis zur Thatsache wird: die Heimkehr aus der Fremde מבשן (vielleicht ist an das Exil zu denken) und dann: ראו הליכותיך אלהים haben sie geschaut deine Schritte, o Gott, — es folgt die Einzahl הליכות אלי מלכי בקדש, die Schritte meines Gottes, meines Königs im Heiligtume, oder richtiger die Zurückführung Israels zu seines Königs Heiligtume, vielleicht in f e i e r l i c h e r P r o c e s s i o n — מקהלות=הליכות —; dann folgt der Dank. Von „Sängern und Musikanten“ ist V. 26 die Rede: קדמו שרים אחר נגנים, die sich vereinigen zum Reigentanze בתוך עלמות, bis sie dann gelangen zu den „in Chören auszusprechenden Gottes-Benedeiungen במקהלות ברכו אלהים אדני ממקור ישראל“. Es folgt dann, dass nicht nur die Stämme Israels mit ihren Fürsten, sondern auch „andere Völker zum Tempel in Jerusalem wallen werden und Geschenke bringen — sogar aus מצרים und Aethiopien“, worauf der Dichter allen zuruft: ממלכות הארץ שירו לאלהים זמרו אדני סלה. Er spricht von Gott erst als dem Allmächtigen im Weltall V. 34 und dann על ישראל גאותו ועזו בשחקים, wobei wieder die nationale Beziehung im Schluss-

verse 36 hervortritt נורא אלהים ממקדשיך, wie ja auch das Stück zwischen dem ersten und zweiten סלה V. 9—20 viele nationale Beziehungen aufweist. Zur Erklärung diene Folgendes: Nachdem von der wunderbaren Erhaltung des Gotteserbes נחלתך die Rede, folgt ein rätselhaftes Lied der Gemeinde, welches uns als eine Entgegenstellung Israels und der Feinde sowie deren Stimmungen anmutet: Der Ewige entbietet das Wort, אמר „und der Glücksbotinnen ist ein grosses Heer". (Die dem Kriegsheere eingereihten Männer können eben den Sieg nicht künden.) Was künden die מבשרות? Dass die מלכי צבאות d. i. die heidnischen fürstlichen Heerführer flüchten, während Israel als Bewohnerin des Hauses Gottes Beute teilt. Während ihr unter Hürden schlafet, ist Gottes Taube יונה (vergl. Jesaias 38, 14) geborgen, „ihre Flügel strahlen in Silber- und Goldschein". Freilich bleibt es fraglich, ob der Dichter, wie die Einleitung sagt, vor oder, wie es gegen Ende des Ganzen lautet, nach der Schlacht dieses umfangreiche, kunstvolle Gedicht abfasste. Die strophische Anlage — zuerst 2 Strophen mit drei Versen, dann 7 Strophen von je 4 Versen (die mittelste V. 20—24 mit 5 Versen), das dreimalige סלה, die öftere Aufforderung, Gott zu singen, wobei der Gedanke an einen Chorgesang mit wechselnden Stimmen auftaucht, ganz besonders aber der in V. 25 hervorgehobene Singular אלי מלכי bei sonst durchgehendem Plural, mit Ausnahme der Stellen, wo von Aufrufen die Rede, wie z. B. V. 29 — צוה אלהיך — lassen keinen Zweifel zu, dass wir es mit einem liturgischen Gemeindepsalm zu thun haben. Es dürfte hier am Platze sein, anzuführen, was Ohlshausen S. 286 sagt: „Der Psalm hat nicht den Zweck, eine besondere That, einen ausserordenlichen Vorfall zu besingen, sondern es tönt aus ihm eine Stimme mehr unter so vielen anderen und diesmal eine der beredtesten, klassischsten im Chor des zum Opfer versammelten Volkes, allgemeine Gefühle, Erinnerungen, Hoffnungen der Frömmigkeit und des Nationalismus in jedem Jahre, bei jeder Feier wiederholbar, aussprechend und dichterisch adelnd".

Psalm 69.

Obgleich dieses schöne Gedicht, verfasst in einer Zeit schwerer Verfolgung, worauf schon die Einleitung V. 2 hindeutet; „Hilf mir Gott, denn das Wasser dringt mir an die Seele“, V.5 „mehr als die Haare meines Kopfes sind meine Feinde umsonst“ u. s. w., so manche Hinweise auf nationale Eigentümlichkeiten enthält und obgleich besonders gegen Ende Beziehungen auf den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde sich vorfinden, siehe V. 32 bis zum Schluss, in welchem die Rede ist davon, dass „Gott Zion helfe und aufbaue die Mauern Judäa's, dass Isral wieder dortselbst wohne und es besitze“: so geht meine Vermutung dennoch dahin, dass der Psalm als ursprünglich i n d i v i d u e l l bezeichnet werden dürfte. Denn vor allem herrscht das p e r s ö n l i c h e I c h des Dichters fast in allen Sätzen und Wendungen vor. Der V. 5 אשר לא גזלתי אז אשיב, „was ich nicht geraubt, gab ich damals wieder“, ferner V. 9 „ein Fremdling bin ich bei meinen Brüdern, fremd den Söhnen meiner Mutter.“ V. 11, 12, 13: „Ich trauerte und ward zum Gespötte denen, die am Thore sitzen und sich vergnügen.“ V. 18 ואל תסתר פניך מעבדך, V. 30: ואני עני וכואב deutet unzweideutig darauf hin, dass der Dichter zunächst sich im Auge habe. Gewisse Sätze kennzeichnen uns den Dichter näher als einen frommen Abgesandten der Gemeinde; den man für einen שליח צבור um so eher halten dürfte, als noch heute in der Liturgie der Juden besonders drei Sätze aus diesem Psalm dem Vorbeter oder Gemeindedelegierten gelten. Es ist dies V. 7, 14 und 31. V. 7: אל יבשו בי קויך אדני ה׳ צבאות ואל יכלמו בי מבקשיך אלהי ישראל „es sollen nicht d u r c h m i c h zu Schanden werden deiner Hoffer Ewiger, Gott Zebaoth, und nicht zur Schmach werden durch mich, die dich suchen, Gott Israels.“ Dieses בי scheint de Wette richtig als „durch mich“ übersetzt zu haben, nicht wie Ohlshausen „in mir“. Es ist ein Zeugnis dafür, dass die Gemeinde in dem Dichter einen A n d a c h t s v e r m i t t l e r der Gesamtgemeinde erblickt. Ferner V. 14 ואני תפלתי לך ה׳ עת רצון אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך, was sich wieder vortrefflich eignet für denjenigen, der durch sein Gebet eine Gnadenzeit erfleht, wobei weniger an לעת als an תן עת רצון zu denken wäre, mit welchem Gedanken ja auch

der Dichter das Gebet einleitet, „dass ihn Gott erhöre und nicht zur Schande werden lasse, denn er sucht nach Tröstern und finde sie nicht“ V. 21. Desgleichen spricht der Dichter V. 30: „Wie arm und geplagt er sei, dass aber Gottes Hülfe ihn erheben könnte.“ In V. 31, die Zukunft ins Auge fassend, spricht er: אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה, wobei er, der Andacht eine grössere Kraft als den Opfern zuschreibend hinzufügt: „Dieses mein „Lied“ und Dankgebet“ wird dann dem Herrn wohlgefälliger sein משור פר מקרן מפרים“. Sollte dann die fromme Gemeinschaft der ענוים solches schauen, dann werde sie sich freuen.“ V, 33. „Ihr Herz wird aufleben, denn Gott erhöret die Dürftigen und verachtet seine Gefesselten nicht“ V. 34. Hingerissen von diesem Gedanken, wird „das ganze All sich seinem Preise anschliessen“, meint der Dichter in V. 35, während im Hinblicke auf die gegenwärtige traurige Lage Zions er erhofft כי אלהים יושיע ציון in V. 36 und וזרע עבדיו ינחלוה in V. 37. Man könnte geneigt sein, die letzten zwei Sätze vielleicht als spätere Nachschrift zu bezeichnen; sie passen zu der Stimmung dieses, während der Zerstörung oder des Exils schreibenden Psalmisten.

Psalm 70.

Zu diesem Klagepsalm ist zu bemerken, dass es kein neuer Psalm ist, sondern mit wenigen Abweichungen ein Abriss des 40. Psalms. V. 14—18. Er kommt als ein besonderes Gedicht nicht in Betracht.

Psalm 71.

Auch dieser Psalm, in welchem ausschliesslich vom Ich die Rede, trägt augenscheinlich das Gepräge des Persönlichen. Der Dichter spricht von seiner Zuversicht auf Gott und wiederholt gar häufig, „dass er in die Jahre komme“, worauf hinweisen V. 5 מבטחי מנעורי, V. 6 עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי, V. 9 „verlass mich nicht, לעת זקנה, wenn meine Kraft entfleucht.“ V. 16 אבוא בגברות d. h. in Parallele zu Psalm 90, 10 in Geburoth = 80 Jahre: „ich komme in das achte Jahrzehnt.“ Die folgenden Sätze bestätigen solches. V. 17 und 18. אלהים למדתני מנעורי „das, was du mich Gott von der Jugend an

gelehrt oder mir angewöhnt“ ועד הנה אגיד נפלאותיך „bis hierher verkünde ich es, nämlich deine Wunder“; dann wieder וגם עד זקנה ושיבה אלהים על תעזבני auch „bis zum allerhöchsten Greisenalter verlasse mich nicht, bis ich deinen Arm verkündet habe den kommenden Geschlechtern לכל יבא גבורתיך, allen denen, die du auch kommen lassen wolltest in die durch deine Alliebe zu erreichende Zeit der „גבורות“. Der Dichter spricht von den vielen Leiden, die er erlebt, von der Erhebung aus den Abgründen, die ihm Gott zuteil werden liess und schliesst: Je grösser seine Herrlichkeit, und je näher Gottes Trost, desto mehr wolle er Gott danken בכלי נבל V. 23 oder בכנור, wozu die folgenden Sätze 23, 24 als ein würdiger Abschluss gelten können.

III. Buch.

Psalm 73.

Es ist nach unserem Dafürhalten ein Individualpsalm, denn die Sprache, das Vorwalten des Ich, die äusserst geringen Beziehungen auf Nationales, der Mangel an strophischer Anordnung, die Reflexion, in der der Dichter oft das Wohlsein der Bösewichter schaut V. 3 und das ewige Rätsel betont: „Siehe die רשעים, und die שלוי עולם, die Sorglosen der Welt erreichen die Macht, während ich, dessen Herz und Hände rein, sehr geplagt bin.“ Es folgt das sinnige Urteil, eingeleitet mit ואחשבה לדעת זאת: „Ich überdachte dies zu erkennen,“ nämlich die Nichtigkeit und Eitelkeit solch aufkeimender Zweifel an Gottes Gerechtigkeit — עד אבוא אל מקדשי אל „bis ich komme zu Gottes Heiligtum, woselbst ich vernünftiger werde und an das Ende jener Bösewichter denken werde“. Der Dichter schreibt ausserhalb oder fern vom Vaterlande. Das geht hervor aus Satz 10 לכן ישיב עמו הלם. Ferner aus dem eben genannten V. 17 „bis ich komme in Gottes Heiligtum.“ Vielleicht auch aus V. 20 אדני בעיר צלמם תבזה „Herr in der Stadt wirst du ihr Bild verachten“, was sich auf die Bösewichter bezieht, wie wahrscheinlich auch das weiter in V. 27 genannte רחקיך יאבדו „die sich von dir entfernen, werden zu Grunde gehn“. „Mir aber wird Gottes Nähe Glück gewähren — ואני קרבת אלהים לי טוב — d.h. wenn die Zeit meines Sich-Gott-Näherns kommen wird, „dann werde ich, gestützt auf Gott, erzählen כל מלאכותיך alle deine Sendungen,“ d h. wozu ich ausgesendet worden, auch ausserhalb der Heimat Gottvertrauen zu pflegen. Auch

die reflektierende Sprache in der Anführung des ewigen Rätsels von V. 11—17 und noch weiter dürfte sich weniger zu einem Stücke der Gemeindeandacht, als vielmehr für ein Lehrgedicht eines Einzelnen eignen.

Psalm 74.

In diesem Assaphpsalm, der gleich von vornherein עדתך קנית קדם d. i. der israelitischen Gemeinde als Gottesheerde בצאן מרעיתך gedenkt, sowie des Zionsberges, auf welchem Gott geruht, giebt sich unzweifelhaft die liturgische Absicht zu erkennen. Die Feinde haben arg im Heiligtum gewütet, V. 3, haben Gottes Heiligtum verbrannt V. 7 und dadurch die „Residenz des göttlichen Namens“ entweiht. In ihrem Herzen erdachten sie die Pläne und führten sie auch aus. שרפו כל מועדי אל בארץ V. 8. „Einen Propheten giebt es nicht mehr“ אין עוד נביא V. 9. „Wie lange soll der Feind noch lästern, warum entziehst du uns deine Rechte?“ V. 10. 11. Nach allen diesen Pluralen sagt der Dichter ואלהים מלכי מקדם „Gott ist mein König,“ was bei dieser Verbindung unzweifelhaft die ganze Gemeinde spricht. Es werden nun V. 13—17 die Grossthaten der göttlichen Allmacht in der Natur dargestellt אתה בקעת, אתה רצצת, אתה פוררת, woran sich die Bitte schliesst: Gedenke auch unser זכר זאת אויב חרף ה׳ ועם נבל נאצו שמך, welches unstreitig auf die Nichtswürdigkeit des verheerenden Volkes sich bezieht. Ebenso V. 19, wo die Gemeinde Israels als „Gottes Turteltaube“ — תורך — bezeichnet wird: „Gieb Gott nicht preis die Seele deiner Turteltaube den wilden Tieren, das Leben deiner Armen vergiss nicht in Ewigkeit.“ Dasselbe gilt von dem folgenden: הבט לברית „blick auf den Bund,“ d. h. mit Israel V. 20, 21: „dass es nicht arm und beschämt zurückweiche, sondern dass die jetzt Armen und Dürftigen יהללו שמך.“ Der Dichter fügt hier noch einen herrlichen Gedanken an: Die Schmach, die Israel erleidet, ist die Schmach Gottes selbst. „Schlichtest du unsern Streit, so schlichtest du damit auch deinen. קומה אלהים ריבה ריבך, זכר חרפתך מני נבל כל היום, und als

erinnerte er noch an das die Gottesstätte entweihende Geschrei der Feinde, die diese Stätte eben den Feuersgluten preisgaben, fügt er den Schluss hinzu: אל תשכח קול צורריך, „vergiss nicht die Stimme deiner Widersacher“ שאון קמיך עולה תמיד. Es ist sonach kein Zweifel, dass dieser Psalm von vornherein als ein liturgischer bezeichnet zu werden verdient.

Psalm 75.

Die Einleitung dieses Assaphliedes, in welchem sich ganz natürlich von V. 3—8 drei Verspaare abheben, während die letzten drei Verse etwas isoliert stehen, wobei unverkennbar V. 10 den Schlusssatz bildete, beginnt mit einem Plural: הודינו לך אלהים, „wir danken dir o Gott,“ הודינו וקרוב שמך ספרו נפלאותיך: wir danken wiederholt, und die deinem Namen nahen, erzählen deine Wunder.“ וקרובי = וקרוב Es folgt dann die genannte Erzählung der göttlichen Wunderthaten in einer Weise, als ob sie von Gott selber herrührte. כי אקח מועד d. h. Gott spricht: „Nehme oder wähle ich eine zur Versammlung bestimmte Zeit, so richte ich nach Gerechtigkeit und es wankt die Erde und ihre Bewohner. Ich habe ihre — der Erde — Stützen befestigt“ סלה. Weiter spricht die Stimme Gottes V. 5 bis 8: „Ich sagte zu den Rasenden: Raset nicht; zu den Frevlern, erhebet nicht euer Horn, redet nicht mit frechem Halse, denn nicht vom Aufgang oder Untergang der Sonne und nicht aus der Gebirgswüste, sondern von oben kommt das Gericht,“ nämlich von Gott: כי אלהים שפט זה ישפיל וזה ירים. Diese Stimme Gottes ist diejenige, welche V. 9 den Bösen des Landes רשעי ארץ den Becher der Vergeltung verheisst: „Aus der Hand des Ewigen werden sie den Taumeltrank ihres Untergangs trinken.“ „Ich aber,“ d. i. Israel, „werde ewiglich solches verkünden und preisend dem Gotte Jakobs singen“ V. 10 ואני אגיד לעולם אזמרה לאלהי יעקב. Der letzte Satz וכל קרני רשעים אגדע ist ein Epiphonema, enthaltend ein Wort Gottes, das vorzüglich zu V. 5 ולרשעים אל תרימו קרן passt. Zu den Frevlern sagte Gott, „erhebet nicht das Horn; ich werde die Hörner,“ d. i. die stolze

Macht der Frevler „umhauen, auf dass erhoben werden die Hörner der Gerechten.“ Nach alldem wird die Annahme, diesen Psalm als ein G e b e t d e r G e m e i n d e, wahrscheinlich aus nachexilischer Zeit, zu bezeichnen, wohl ihre Berechtigung haben.

Psalm 77.

Auch dieses Assaphlied mit dem dreimaligen סלה ist unzweifelhaft ein l i t u r g i s c h e s. Der Dichter spricht von seinem Flehen zu Gott in trostloser Zeit. Er gedenkt V. 6 „der Tage der Vorzeit,“ glaubt nicht, dass Gott in seiner Liebe ihn verlassen könnte. Sollte denn für die Ewigkeit Seine Liebe dahin sein? גמר אמר לדר ודר — Gilt doch Sein Wort für alle Zeiten. V. 9, V. 12: „Ich gedenke der göttlichen Thaten;“ V. 13 „ich forsche nach in allen seinen Werken.“ V. 14 אלהים בקדש דרכך, V. 15 הודעת בעמים עזך und V. 16 „Du hast erlöst mit deinem Arme dein Volk“ עמך בני יעקב ויוסף סלה. Die weitere Erinnerung an die „Führung Israels“ in der Geschichte, welche Führung den Menschen unergründlich (V. 20), schliesst hier wieder mit der historischen Erinnerung — ינחית כצאן עמך ביד משה ואהרן — Bedarf es bei so ausgesprochener n a t i o n a l e r Tendenz noch eines Beweises für obige Behauptung?

Psalm 78.

Auch dieses Assaphsche Lehrgedicht, worin der Dichter das Volk aufruft, dass es „zuhöre den Worten seines Mundes“ V. 2 אפתחה במשל פי אביעה חידות מני קדם ist für die L i t u r g i e geschrieben. Denn schon die folgenden Sätze beweisen, dass das I c h sich mit dem W i r identificiert V. 3. אשר שמענו ונדעם „was w i r gehört, was w i r erfahren, was u n s e r e Väter u n s erzählt haben“ V. 4 לא נכחו מבניהם לדור אחרון, „wir wollen es nicht leugnen vor unsern Kindern, dass man auch noch den letzten Geschlechtern verkünde“ תהלרת ה׳. Hieran schliesst sich V. 5

an ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל, „welches er befohlen hat את אבתינו unsern Vätern“ u. s. w. Es folgt dann die Belehrung, dass die kommenden Geschlechter nicht den abtrünnigen Vätern gleichen sollen. Es werden die Wohlthaten Gottes vorgerechnet — V. 22 — und dabei hervorgehoben כי לא האמינו באלהים ולא בטחו בישועתו. Das Gedicht spricht von neuen göttlichen Gaben, V. 23—32 hebt wieder die Sünden der Altvordern hervor בכל זאת חטאו, demzufolge sie Gott gestraft. „Sie gingen wohl manchmal in sich, aber ihr Herz war doch nicht ganz mit Gott“. „Er aber והוא רחום יכפר עון (V. 38) zeigte immer seine Barmherzigkeit, ihre Sünden zu verzeihen“. Der Dichter erinnert an die Widerspenstigkeit des alten Israel, an die Versuchungen Gottes, an das Vergessen seiner Wunderthaten in Egypten, ihr Geführtwerden אל היכל קדשו V. 54 zu dem Berge, den seine Rechte erworben,“ dann wie das eroberte Kanaan verteilt worden und die Stämme in ihren Zelten wohnten. וישכן באהליהם שבטי ישראל. Sie aber waren treulos. „Da verliess Gott das Zelt von Siloh,“ was sich wohl bei dem Ausgang der Richterperiode vollzog, V. 60, und „Israel musste die eroberte Heimat verlassen.“ ויתן לשבי עזו V. 61. „Die Jünglinge, die Jungfrauen, die Priester, sie wurden nicht geschont. V. 63, 64. „Endlich erwachte Gott wie ausdem Schlafe und schlug die Feinde zurück. Er verliess dann wieder das Zelt Josef und Ephraim“, was sich auf die Teilung des Reiches bezieht ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב V. 68. Der historische Rückblick haftet dann an dem Aufbau des Heiligtums, das Gott für die Ewigkeit gegründet hat, an der Erwählung Davids, seines Dieners, welcher berufen wurde, um von hinter den Schafen und Kühen her eine andere Herde zu weiden, nämlich ביעקב עמו ובישראל נחלתו, Jakob, sein Volk und Israel, Gottes Erbe“. David habe auch seiner Erwählung Ehre gemacht, denn — schliesst die Dichtung: — „er habe sie geweidet mit der Aufrichtigkeit seines Herzens, und in Vernunft hätten seine Hände sie geleitet“. Es ist also ein liturgischer Gemeindepsalm zur Belehrung über den Gang der israelitischen Geschichte, wie V. 6 versprochen: zum Zwecke des Wissens für die kommenden Geschlechter „למען ידעו דור אחרון.

Psalm 82.

Von Ps. 79—84 findet sich kein Ich. Ob der vorliegende 82. Ps. den Namen eines Ichpsalms verdient, weil darin V. 6 אני אמרתי אלהים אתם steht, wäre nach unserer Ansicht zu verneinen. Denn dieses Ich ist notwendig *Gott* selbst. Gott spricht zu den ungerechten Richtern: Ich dachte wohl, ihr seid אלהים d. h. göttliche Richter, aber da ihr תשפטו עול, da ihr ungerecht richtet, seid ihr eben keine „Elohim," sondern אכן כאדם תמותון, und der Schlusssatz קומה אלהים שפטה הארץ, ist die Aufforderung der *frommen Gemeinde*, Gott solle an Stelle der gottlosen Richter richten.

Psalm 84.

Schon der Beginn: „wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth", weist darauf hin, dass hier *nationale* Gesichtspunkte vorwalten. Der Dichter spricht von seiner Sehnsucht לחצרות ה׳. Daraus geht hervor, dass Gottes Heiligtum stehe, dass aber der Dichter von ihm fern weilt; oder dass eine nach dem Heiligtume sich sehnende israelitische Pilgerschaar dieser Bewunderung der Gotteswohnung Ausdruck giebt. Es scheint, dass nach V. 3 die Sehnsucht bereits gestillt worden. „Auch der Vogel fand ein Haus" u. s. w., „also auch ich deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und Gott". Wallfahrer, die im jerusalemitischen Heiligtum bereits angelangt sind, mögen es ausgesprochen haben. Passend wäre es, wenn nun vom Hause Gottes aus die folgenden zwei אשרי von V. 5—9 als ein Gegenruf aus dem Heiligtume angesehen würden. „Heil denen, die da weilen in deinem Hause, sie werden dich fürderhin loben, סלה. Heil dem Manne, der in Gott seine Zuversicht hat מסלות בלבבם, die in ihrem Herzen — oder Sinne — die *Pilgerreise* zum Tempel vorhaben". Heil denen weiter, die da hinüberschreiten über das Thal des Weinens עֹברי בעמק הבכא, die dieses Thal zu einem fruchtbaren Quell machen מעין ישיתוהו, die da von „Kraft zu Kraft" d. h. trotz des ermüdenden Weges in fortwährend wachsender Kraft gehen, ילכו מחיל אל חיל, um zu erscheinen vor Gott in Zion",

Die Wallfahrer antworteten V. 9 צבאות שמעה תפלתי האזינה אלהי יעקב סלה ה' אלהים. Das Gebet der Wallfahrer, welches bis jetzt als „mein“ Gebet vernommen wurde, setzt sich fort V. 10 im Plural מגננו ראה אלהים „siehe *unser* Schild o Gott“ d. h. unsere Stütze, unsere Wehr, wobei hier zugleich an den „gesalbten König“ zu denken ist. והבט פני משיחך. Es folgt ähnlich wie in V. 2 der Gedanke, dass der „eine Tag in den Vorhöfen Gottes besser sei als tausend, die man sonst in anderer Umgebung weilt.“ Besser ist es הסתופף בבית אלהי d. h. „an der Schwelle סף liegen im Hause Gottes als eine köstliche Wohnung haben in Zelten des Frevels“ מדור באהלי רשע. Beim Weggehen, wo sich das Gemüt der Gemeinde so gehoben fühlt, mochte ihnen aber vom Heiligtume zugerufen worden sein: V. 12 כי שמש ומגן ה' אלהים: „Gott wird euch Gnade und Ehre geben, denn er versagt nicht das Gute denen, die da fortgehen — להולכים בתמים — in Redlichkeit,“ worauf alle zusammen einstimmen in den Chorus V. 13: „Herr Zebaoth, Heil dem Manne, der dir vertraut.“ Es ist also sowohl in der strophischen Anlage, wie dem סלה, wie den *Wechselchören*, die hier deutlich zu ersehen sind, die *national-religiöse liturgische* Bestimmung zweifellos.

Psalm 85.

In Ps. 85, der da anfängt mit dem „Wohlgefallen Gottes an seinem Lande,“ שבת שבות יעקב, in welches er zurückgeführt hat „die Gefangenen Jakobs aus dem Exil“ V. 2 und V. 3 ihnen verziehen hat ihre Sünden סלה, sind wieder die Beziehungen zum israelitischen *Volkstum* unverkennbar. Da heisst es V. 7 ועמך ישמחו בך, da heisst es V. 9 ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו. Es ist die Rede davon V. 10, dass Gottes Heil nahe ist ליראיו, und dass dieses Heil sich dadurch kund giebt, dass Ehre und Herrlichkeit בארצנו in *unserem Lande* vorwalte. Im Vaterlande herrscht Frieden, indem sich dort חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו „Liebe, Recht und Frieden küssend berühren.“ Da wünscht denn der fromme Dichter, Gott möge auch ferner das Gute geben, und unser Land seinen Ertrag וארצנו תתן יבולה.

Denn wahrlich צדק לפניו יהלך „vor Gott geht ja stets die Liebe einher." Es findet sich in dem ganzen Psalm ein einziges Ich, das aber die klare Verbindung herstellt zwischen den Pluralen, von denen früher die Rede V. 9. אשמעה מה ידבר האל ה׳. „Ich werde hören, was der Herr redet," das schliesst sich unmittelbar dem הראנו ה׳ חסדך „zeige uns deine Gnade" an und dem folgenden Satze, wo von Gottes Volk, von seinen Frommen, von seinen Verehrern die Rede ist. Es ist also klar, dass das Gedicht von vornherein als Gebet der Gesamtheit betrachtet werden muss.

Psalm 86.

Dieser wenige Besonderheiten enthaltende, vorzugsweise dem Inhalte früherer Gebete ähnliche Psalm, welcher von „drohenden Gefahren," von „Übermütigen und Gewaltthätigen" redet, wird allgemein als ein liturgischer Psalm bezeichnet. In der That wäre man geneigt, insbesondere aus drei Sätzen V. 8—11 אין כמוך באלהים. aus dem Hinweise auf כל גוים, „alle Völker mögen kommen und dich anbeten", ferner ועשה נפלאות אתה eine solche Bestimmung herauszulesen. Auch זדים קמו עלי ועדת עריצים בקשו נפשי V. 14 könnte die Stimmung der Gesamtgemeinde wiedergeben, sowie das Allen geläufige אל רחום וחנון V. 15. Allein es ist unstreitig, dass im ganzen Psalm mehr die Individualität des Dichters hervortrittt. So heisst es in der Einleitung ענני כי עני ואביון אני, im 2. V. הושע עבדך, im 3. V. חנני אדני, im 4. V. שמח נפש עבדך, darauf weisen auch die folgenden Sätze hin. Auch V. 13 „du hast meine Seele gerettet" משאול תחתית verbürgen durchaus nicht die These mancher Erklärer, als ob sich dieses auf das Exil bezöge. Liest man aber V. 16 „wende dich zu mir und sei mir gnädig, gieb Macht deinem Diener und hilf dem Sohn deiner Magd לבן אמתך, so wird man ohne Zweifel von der vorgefassten Meinung, es spräche die Gemeinde solches aus, absehen. Da für die Entscheidung nichts Gewisses vorliegt, halten wir dieses Gedicht für ein zweifelhaftes

---

Psalm 87.

Der zu Anfang und zu Ende etwas fragmentarisch erscheinende Psalm, wobei zwei Thatsachen in den Vordergrund treten: die Verherrlichung der Gottesstadt einerseits und andererseits eine Aufzählung von Völkern und Menschen, woraus manche Erklärer auf eine veranstaltete Volkszählung schliessen, ist entschieden zu den l i t u r g i s c h e n zu rechnen. Denn er besingt in den ersten drei Sätzen: יסודתו בהררי קדש, ein elliptischer Satz, zu dem das Vorderglied fehlt, etwa: wie schön ist die Stadt des Herrn, seine Gründung auf heiligem Berge, אהב ה׳שערי ציון V. 2 und 3 „nur Achtungswertes wird von dir geredet“ עיר אלהים סלה. Das ist zweifellos ein inniger nationaler Hinweis. Der Dichter, welcher die Pforten Zions als so liebens- und achtungswert hinstellt, scheint nun auch die s i t t l i c h e R e i n h e i t I s r a e l s betonen zu wollen, zu welchem wohl die Aufnahme der Volkszahl den ersten Impuls gegeben haben mag. (Vgl. Numeri 26², wo von einer Volkszählung die Rede nach der Pest wegen der sittlichen Entartung durch die Töchter Moabs.) Diese Betonung der Sittenreinheit in geschlechtlicher Hinsicht wird den heidnischen Völkern, mit denen Israel in Berührung kam, gegenübergestellt: Egypten, Babylonien, Philistäa, Phönizien und Äthiopien. Darauf geht אזכיר רהב ובבל לידעי. Mit רהב meint der Dichter nach den meisten Erklärern Egypten. Ebenso der Schluss: ולציון יאמר איש ואיש ילד בה והוא יכוננה עליון. Dieses ילד שם und ילד בה will sagen: Israel, in der Bewahrung seiner Familienreinheit allein gehört hierher, und wenn auch die genannten anderen Völker in Zion lebten, oder vielfache Beziehung zu ihm hatten, an eine Vermischung Israels mit ihnen sei nicht zu denken. Denn ה׳ יספר בכתוב עמים Gott werde, wenn er die Völker aufschreibt, also zählen oder beim Zählen angeben: זה ילד שם „dieses und jenes Volk ist dort geboren“, d. h. dürfe sich nicht als götzendienerisches zu Israel zählen. Denn die שערי ציון sind eben Pforten der reinen Gottesstadt, עיר אלהים, und das mag der Dichter andeuten, wenn er von der Stadt Gottes spricht; V. 3, mit den Worten נכבדות מדבר בך „E h r s a m e s wird von dir geredet“. Das Ehrsame besteht eben darin, dass eine Vermischung mit Heiden Israel fern liegt. Freilich mag die

Bezeichnung des „Dortgeborenseins“ ילד בה in der Dichterphantasie durch den Gedanken einer Volkszählung entstanden sein. Der schwierige Schluss ישרים בחללים כל מעיני בך ist wahrscheinlich etwas verstümmelt und passt auch wenig in den Zusammenhang; wörtlich: und die Sänger wie die Flötenspieler, all meine Quellen sind in dir. Die Septuaginta liest statt der Quellen מעין = Wohnung מעון ἡ κατοικία. Man könnte jedoch einen Zusammenhang folgendermassen herstellen: Da hier von Geburt die Rede, kann das Bild der Quelle am Platze sein. Und da der Sänger ein Lied des Jubels und der Freude innerhalb der Mauern Zions singt, denkt er an die beim Jubelsang beteiligten Sänger und Reigentänzer, welche sonst auch beim hebräischen Gottesdienste vorkommen. (Vgl. Ps. 149[3].) Er meint also Alle, die wir Gott als Sänger und Jubelnde in dieser heiligen Stadt dienen, bilden einen Gegensatz zu dem, was von dem עמים ausgesagt worden. זה ילד שם Wir aber, von deren Abstammung gesagt worden ילד בה „wir seien hier geboren,“ meinen unsere Zusammengehörigkeit mit Zion zu dokumentieren durch den Hinweis darauf, dass unsere Altvordern hier gelebt, hier ihre Heimat hatten, כל מעיני בך „unser Aller Quellen sind in dir, der Gottesstadt und dem Gottesstaate Zion. Das Subjekt מעיני „meine Quellen“ ist nach dem Gesagten die Gemeinde Israels.

Psalm 88.

Das vorliegende Gedicht, welches ein ähnlicher Klage- und Bittpsalm ist wie Ps. 6, ist trotzdem sich darin, (V. 8 und 11) סלה findet und trotzdem die Überschrift zwei Sängerfamilien nennt בני קרה und הימן האזרחי, ein personelles. Der Dichter sagt aus, dass seine Seele gesättigt sei vom Unglück V. 4, dass er sich den Todten gleich glaube כגבר אין איל, „wie ein Mensch ohne Kraft.“ dass er glaube V. 6 במתים חפשי, „frei d. i losgelöst von aller Erinnerung unter den Todten zu sein,“ worauf auch das folgende שכני קבר אשר לא זכרתם zielt, ebenso V. 7 und 8. Er redet von der Entfernung seiner

Freunde, dass er sich vorkomme wie ein Eingesperrter כלא ohne Ausgang אצא. Sein Auge thränt vom Elend und sein tägliches Gebet unter gefalteten Händen lautet: הלמתים תעשה פלא V. 11 היספר בקבר חסדך V. 12 היודע בחשך פלאך V. 13. Auch der folgende Gebetteil mit dem V. 16 עני אני וגוע מנער würde einer Gesamtheit nicht gut anstehen. Ebenso belegt der Schlusssatz הרחקת ממני אהב ורע, dass der Dichter auf eine Thatsache in seinem Leben hinweist. Er ist verlassen von Freund und Genossen. מידעי מחשך. — Dieses schwierige Wort wird wohl in Parallele mit V. 7 במחשכים, etwa so zu deuten sein: „Du Gott hast von mir entfernt Freund und Genossen, sowie meine Vertrauten במחשכי in meiner Finsternis, in der ich mich," wie oben gesagt, „befinde." Wir haben es also mit einem Individualpsalm zu thun.

Psalm 89.

Der Dichter will den kommenden Generationen mit seinem Munde Gottes Treue verkünden. So leitet er sein Poëm V. 2 ein: „Ich sprach עולם חסד יבנה und du, o Himmel, wirst festsetzen deine Treue in ihnen." Und nun erinnert er an den göttlichen Bund mit seinem auserwählten Diener David, wie er ihm zugeschworen hat: „Ich werde deinen Thron für die Ewigkeit erbauen." סלהV. 5. „So mögen denn die Himmel deine Wunder, o Gott, bekennen und ebenso deine Treue in der Gemeinde der Heiligen." Es ist also ein Hinweis auf die geschichtliche Erhebung Davids und dessen Throns für die Ewigkeit. Und der Dichter will, dass die gläubige Gemeinde auch jetzt diesen Glauben in sich befestige. Er redet V. 7 und 8 von Gottes Allmacht, und dieser Gott ist der Ewige אלהי צבאות also der Gott Israels. Er schildert die gewaltige Herrschaft Gottes über alle Welten, Meere, Berge und Windrichtungen, verbindet, V. 14, mit der Allmacht die Gerechtigkeit und Allliebe, gleichsam als bahnte er sich durch das Universum den Weg zur kleinen Residenz Israels; und indem er solches

thut, ruft er dem Volke Israel ein Heil zu אשרי העם ידעי תרועה V. 16. „Heil dem Volke, welches die Stimme des Jubels oder des Posaunenschalls zum Jubel in dem Herrn versteht; die in dem Lichte seines Angesichts wandeln, welche ferner mit seinem Namen alle Zeit frohlocken und durch seine Gerechtigkeit sich erheben. כי תפארת עזמו אתה. Denn du bist der Ruhm ihrer“ d. h. Israels „Macht, וברצונך תרים קרננו „und in deinem Wohlgefallen wirst du erheben unser Horn“ V. 18. Der Dichter identificiert sich also nun mit der Gemeinde Israels. Dazu kommt noch V. 19. „Denn des Ewigen ist unser Schild und dem Heiligen Israels gehört unser König.“ Im Anschlusse an diesen ersten Teil und an das Wort „unser König“ erinnert der Psalmist an die Verheissung Gottes. חזון לחסידך zur Zeit, da er David zum Könige gesalbt von Vers 20 bis 38 und dessen Thron er Bestand wünscht, „wie der Mond wird er bestehen ewiglich“ ועד בשחק נאמן סלה. Und nun lehrt die Gegenwart, dass sich das Gotteswort, welches er einst in der Prophetie seinen Frommen zugerufen, nicht erfüllt hat. Und darum spricht er V. 39 ואתה זנחת ותמאס התעברת עם משיחך und spinnt den Gedanken fort, bis er zur völligen Vernichtung des Davidischen Thrones V. 45 וכסאו לארץ מגרתה gelangt. „Der König oder der Messias ist nicht da, und ich frage, wie lange Gott wirst du dich verbergen oder wie lange sollen wir hoffen auf ihn? Unsere Zeit ist ja so kurz.“ זכר אני מה חלד „Gedenke wie nichtig ich bin, zu welchem Nichts du uns geschaffen hast.“ In dem Satze מי גבר יחיה ולא יראה מות spiegelt sich unstreitig Israels Ungeduld, das „Nichterwartenkönnen“ der sehnlichst erhofften Wiederherstellung des Davidischen Thrones. Dieser Ängstigung, dass die Gnadenzeit so lange auf sich warten lasse, giebt der Poët Ausdruck: „Eine Generation stirbt nach der andern hin. Das menschliche Leben ist von so unendlicher Kürze,“ und er fragt: „Wo ist deine Güte Herr? wo dein Schwur an David?“ V. 50. Es folgt der Gedanke der Schmach, welche die Nichterfüllung jener Verheissung nach sich zieht. זכר אדני חרפת עבדיך „Gedenke Gott der Schmach deiner Diener.“ שאתי בחיקי כל רבים עמים, was wohl so viel heisst als mit Beziehung auf das erstere חרפת: „Gedenke, dass ich (Israel) in meinem Schosse trage die Schande von so vielen Völkern,“

שאתי בחיקי הרפת כל עמים רבים, wozu der Schlusssatz V. 52 vortrefflich passt: אשר חרפו אויביך ה׳ „womit dich lästern deine Feinde, o Gott“ „indem sie lästern אשר חרפו die Spuren deines Gesalbten,“ d. h., dass man die oben genannte Zeit eben noch nicht erlebt. Das Epiphonema V. 33 ist Doxologie zum Schlusse des dritten Buches von späterer Hand geschrieben. Ohne Zweifel haben wir es also, was diesen Psalm betrifft, mit einem liturgischen zu thun, worauf auch die Sprache (siehe עבדיך, חסידיך, עמים — שאתי בחיקי הרועה, צבאות u. s. w.) und die vier סלה hindeuten.

IV. Buch.

Psalm 91.

In diesem erhabenen Psalme von der Macht des Gottvertrauens, wohl ohne strophische Anlage, erblicken wir ein Gedicht mit Wechselchören. Es führt sich ein redend Ich ein; diesem wird geantwortet. Darauf wieder ein Ich mit einer vorgesetzten Responsorie, worauf die Stimme Gottes hörbar wird. Diese Anlage schon, sowie das auf eine historische Beziehung hinlenkende (V. 8) ושלמת רשעים תראה, ferner der Universalismus der Gedanken, welcher das Ich ungemein in den Hintergrund treten lässt, wird wohl die Vermutung als eine gerechtfertigte stützen, dass es ein vom Uranfang bestimmtes liturgisches Gebet sei.

ישב בסתר עליון d. h. „wer da sitzet im Schirme des Höchsten, wird weilen im Schatten der Allmacht“, d. i. sicher ruhen. Der Gedanke Ohlshausens, dass da ein אשרי fehlt, אשרי ישב ist geistreich, aber vollständig überflüssig. Dieser Einleitungssatz, welcher in Kürze den ganzen Inhalt des Psalms giebt, kann wie als Ueberschrift, so auch im liturgischen Gesange als Hauptchor der Sänger gelten. Hierauf spricht die Gemeinde: „Ja, ich spreche zu dem Ewigen, du bist mein Schutz und meine Burg, mein Gott, dem ich vertraue“. Der Sängerchor wieder :כי הוא יצילך: „er wird dich erretten, er wird unter seinen Schutz dich bergen. Du wirst nicht fürchten, du wirst mit deinen Augen schauen,“ u. s. w. die Sätze, wie sie von V. 3—9 lauten. Wieder spricht die Gemeinde: כי אתה ה׳ מחסי „Du, o Gott, bist meine Zuversicht עליון שמת מעונך, hoch setzest du deine Zufluchtsstätte für uns,“ worauf der Chorus wieder einfällt V. 10 :לא תאנה אליך רעה „Es wird dir (o Gemeinde) nichts Böses widerfahren. Denn seine Engel entbietet er dir, dich

zu behüten auf allen deinen Wegen. Sie werden dich tragen auf den Fittigen, und Leu und Otter wirst du zertreten“ u. s. w. V. 10—14. Und nun ist es, als ob die Stimme Gottes von der Höhe Allen zuriefe: כי בי חשק ואפלטהו „Weil Israel an mir Wohlgefallen hatte, darum habe ich es gerettet; es erhoben, weil es meinen Namen erkannte.“ „Es möge mich auch fürderhin anrufen, ich werde es erhören, denn ich bin stets mit ihm, auch in seiner Not, ich erlöse es, errette es, sättige es mit langem Leben und offenbare ihm mein Heil.“ V. 14—16.

Psalm 92.

Dieses Lied für den Sabbathtag שיר ליום השבת, noch heute als Sabbathpsalm in der Liturgie der Gemeinde Israels geltend, enthält einen universellen, einen philosophischen und einen nationalen Hauptgedanken. Einen universellen — der Dichter erfreut sich der göttlichen Werke V. 5: „Denn du hast mich Ewiger mit deinem Werke erfreut. Ich frohlocke durch deiner Hände Werk.“ Er bewundert diese Werke V. 6 mit dem Worte: מה גדלו מעשיך ה׳. Dieser Gedanke an Gottes Schöpfung mochte wohl nach den in Mühen und Arbeiten verbrachten Werktagen der frommen Gemeinde die volle Inbrunst der Andacht, am Sabbath, dem göttlichen Ruhetage eingeflösst haben und diesen Psalm als Sabbathhymnus einzuführen veranlasst haben. Es ist ferner im Anschluss an die „Tiefe der göttlichen Gedanken,“ welchen der Dichter hier Raum giebt, — מאד עמקו מחשבתיך — eine philosophische Idee, der nur der Weise nachgeht, nicht aber der Thor, der es nimmer begreift, nämlich את זאת dieses, das Folgende: Die Idee der göttlichen Vergeltung, die den Psalmisten beschäftigt. בפרח רשעים כמו עשב „Wenn die Bösewichter aufblühen wie die Pflanzen, wenn sie knospen wie die Blumen: so ist es, um sie zu vertilgen für die Ewigkeit.“ Er spricht wie oben der Psalmist von den שלוי עולם, wenn es den Übelthätern wohl ergeht, so ist Gottes Gerechtigkeit doch nicht anzuzweifeln, denn es giebt eine Ewigkeit, an welcher jene nicht participieren. להשמדם עדי עד „Gewiss, du bist der Höchste und der Erhabene für die Ewigkeit.“ V. 9

Und nun gelangt der Dichter zu etwas Historischem. Von den רשעים Frevlern im allgemeinen kommt er auf איביך, „deine Feinde,“ welche zugleich meine Feinde sind. שוררי oder hier שורי, denen gegenüber er die Gemeinde des „Frommen“ צדיק stellt, denn siehe V. 10 „deine Feinde, Gott, sie gehen unter; aber erhoben hast du wie eines ראים Horn meine Macht,“ d. h. die der Gemeinde Israels. בלתי בשמן רענן (was wohl mit בלתני vom Stamm בלל salben, übergiessen gleichbedeutend ist,) „Du hast mich gesalbt mit frischem Öl, so dass meine Augen mit Lust auf meine Feinde blicken können angesichts deiner Vergeltung, und dass meine Ohren hören das Loos der sich gegen mich erhebenden מרעים“. Dieses bringt mich auf den Gedanken, dass „der Gerechte blühen wird wie die Palme, und dass“, die gepflanzt בבית ה׳ „auch fortan blühen werden בחצרות אלהינו in den Höfen unseres Gottes“, was vermutlich auf den Tempel von Jerusalem geht. Dort werden sie auch in hohem Alter nicht aufhören, markig und grünend zu sein, damit verkündet werde meines, Israels, Gottes tadellose Gerechtigkeit. Es ist demnach nach allen Richtungen hin erwiesen — und auch die Sprache in dem Wechsel von Ich und Wir בלתי, אלהינו beweist es, ebenso der Gebrauch der Instrumente zu Anfang עלי עשר עלי נבל עלי הגיון בכנור V. 3 — dass der Sabbathpsalm ein liturgischer Gemeindepsalm ist

---

Psalm 94.

Die Anrufung Gottes als Richter der Welt, אל נקמות der sich erheben soll zur Züchtigung oder Vergeltung über die גאים, beweist, dass der Dichter in einer Zeit schreibt, in der die Gemeinde Israels von Übelthätern hart bedrängt ist. Deutlicher schildert er ihre Unthaten in V. 5 עמך ה׳ ידכאו נחלתך יענו, wobei sie sich immer einbilden, solches sähe Gott, der Gott Israels, nimmer (V. 7.) Weise ermahnt sie der Dichter: „Sollte er, der das Ohr gepflanzt hat, nicht hören, und der Völker züchtigt, hier thatenlos bleiben?“ V. 8—10 „Ihr seid im Irrtum, selbst die Gedanken, geschweige denn die Handlungen des Menschen kennt er wohl und wenn er uns nun heimsucht so ist diese Heimsuchung ein Mittel zur Tugend und Zucht.

V. 11, 12 „Diese Unterweisung durch böse Geschicke bringt die Frommen zum Frieden, להשקיט, „aber gräbt dem verstockten Bösewicht das Grab." V. 13. Dem Heile dieser Unterweisung Gottes aber folgt auch „die Einsicht, dass Gott sein Volk nicht verstösst כי לא יטש ה׳ עמו ונחלתו לא יעזב und sein Erbe nicht verlässt". Dieser nationale Hinweis wird nun gestützt durch die im folgenden Satze ausgesprochene Gewissheit, dass „wenn diese Hülfe von Gott nicht käme, mein Fuss (Israels) wanken müsste". Solches aber bewirkt „Tröstung in meinem Innern, Erquickung und Friede". Zu dieser Seelentröstung gehört auch der Gedanke, dass zwischen dem Throne Gottes und dem des Truges keine Gemeinschaft bestehe. Denen gegenüber die יצר עמל עלי חק, d. i. die entgegen allem Gesetz und Rechte nur Leiden schaffen, indem sie sich auf die Seele des Frommen stürzen und unschuldiges Blut vergiessen, habe ich eine Waffe: Ich vertraue auf Gott, der Unheil über sie bringt, und der sie durch ihr Böses vernichtet. Der Schluss heisst: ה׳ אלהינו. Aus dem Ich der letzten Sätze מחסי. לי, wird hier ein Wir, und dies „unser Gott wird sie vernichten" ist kein Epiphonema von anderer als des Dichters Hand, denn der Schlussatz יצמיתם hängt innig zusammen mit der Vergeltung, die in der Einleitung von dem אל נקמות gegen die Israel unterdrückenden פעלי און erbeten wird. Bei aller Reflexion des Dichters ist in diesem Psalm doch ein Prävalieren der Anschauung der israelitischen Gesamtheit offensichtig.

Psalm 101.

Es handelt sich hier um einen Herrscher, welcher auf seinen frommen Lebenswandel hinweisend, von einem Nächsten redet, der ihn verleumdet. V. 5 מלושני בסתר, Diesen wolle er vernichten, אותו אצמית. Desselben Hochmut veranlasst den Redenden, sich seine Genossen nunmehr bei den „Getreuen und Vertrauenswürdigen im Lande" zu suchen. עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי. Ebenso soll der um seine Person waltende „Diener aus der Mitte der redlich Wandelnden" erwählt werden הלך בדרך תמים הוא ישרתני. — V. 8 enthält den Hinweis darauf, dass in der Gottesstadt viele Übelthäter weilen, welche der Redende ver-

nichten wolle להכרית מעיר ה׳ כל פעלי און. Nach alledem scheint der Redende ein Herrscher zu sein, der an seiner Umgebung trübe Erfahrungen macht in einer Zeit, da fremde Feinde in der Gottesstadt sich aufhalten. Eine sonstige nationale Beziehung ist im Psalm nicht zu finden. Auch eine strophische Anlage fehlt. Nur die Einleitung V. 1 חסד ומשפט אשירה לך ה׳ אזמרה könnte sich auf einen liturgischen Gebrauch beziehen. Doch mag der Satz wohl aus späterer Zeit stammen, denn er steht in losem Zusammenhang mit der durchaus individuellen Anlage des Gedichts. Dieses erweist sich, wie gezeigt, auch inhaltlich als ursprünglich individuell.

Psalm 102.

Es ist ein Gebet, welches der Autor von vornherein für Gedrückte, ihr Herz vor Gott Ausschüttende, Mühselige und Beladene abfasst תפלה לעני כי יעטף. Wenn auch von V. 2—12, d. i. in der ersten Wendung, sowie von V. 24—26 von dem Ich zu sehr persönlich gesprochen wird, sind doch mancherlei Sätze vorhanden, die diesem Gedichte das Gepräge eines liturgischen verleihen. Es ist nämlich die nationale Sehnsucht in V. 14 אתה תקום תרחם ציון, welcher die Gemeinde in einer Weise Ausdruck giebt, als ob sie die Zeit des Erbarmens für Zion schon für gekommen glaubt. כי עת לחננה כי בא מועד. Ferner V. 15: In Trümmern steht Zion, und der Dichter meint, selbst das Trümmerwerk, die losen Steine seien ein Gegenstand der Liebe der Diener Gottes, und diese blicken mitleidsvoll auf Zions Staub hernieder. כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחננו. Dem Gebete reiht sich würdig der messianische Ausblick in die Zukunft an: וייראו גוים את שם ה׳ וכל מלכי הארץ את כבודך. Nochmals wiederholt der Dichter konditionell: Dieses werde eintreten —: V. 17 כי בנה ה׳ ציון, „wenn Gott Zion erbaut haben wird, und dieses durch seine Herrlichkeit neu erstehen würde“, dann werde es allerwegen klar, „wie sich Gott zu dem Gebete der Verworfenen wendet“. (הערער im Kollektivsinne gebraucht.) ולא בזה את תפלתם und „dieser Verachteten Gebet nicht verachten wird“. Wieder blickt der Dichter in V. 19 in die Zukunft, für welche er ebenfalls dies geschrieben wissen will. תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלליה, „es werde

dies geschrieben für die späteren Generationen, auf dass auch sie Gott loben". Solches wird die Folge sein der göttlichen Gnade כי השקיף ממרום קדשו: „Wenn Gott hinabgeschaut hat von seiner heiligen Höhe, um zu erhören das Gebet des Gefesselten, um zu lösen die Bande von den zum Tode bestimmten Kindern". V. 20, 21: Diese Erlösten werden dann verkünden den Namen des Herrn und sein Lob in Jerusalem." Allein der Dichter blickt weiter hinein in die messianische Zeit und meint nicht nur Israel, sondern „alle Völker werden sich dort einst verbinden, um Gott zu dienen" בהקבץ עמים יחדו וממלכות לעבד את ה׳. An diese echt prophetischen und zugleich nationalen Hinweise knüpft sich die Bitte, „dass Gott dem Redenden das Leben erhalte, dass alles vergänglich sei, nur Gott nicht." Dies anscheinend Persönliche steht wohl in etwas losem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Bedenkt man aber, dass ein Gefühl der Ungeduld über das zu lange Ausbleiben der göttlichen Gnade oben betont worden, V. 14 כי בא מועד, „es wäre wahrlich höchste Zeit für die Begnadigung Zions"; bedenkt man, dass in der ganzen ersten Wendung, in welcher der Dichter sein Leben wie einen Schatten dahinschweben sieht, als ob er die Ankunft dieser Zeit kaum erwarten könnte: so wird man das Persönliche auch der Schlusswendung hier nicht unpassend finden. Der Schluss בני עבדיך ישכנו וזרעם לפניך יכון scheint kein späteres Epiphonema zu sein, sondern will uns sagen, dass, wenn es dem Betenden selbst nicht vergönnt sein sollte, diese Zeit zu schauen, — „die Kinder der Gottesdiener, sie werden sie erreichen, ihre Nachkommen werden sicherlich im heiligen Lande wohnen". Aus alledem geht hervor, dass der Psalmist für die Gemeinde schrieb und zwar in einer Zeit der Bedrängnis, in welcher Zion in Trümmern lag, wahrscheinlich in der babylonischen Gefangenschaft.

Psalm 103.

Hier sind die Überschrift und die Nachschrift ברכי נפשי את ה׳ ebenso wie im folgenden Ps. 104 ein Hinweis auf liturgische Bestimmung. Ob dieses ברכי נפשי mit dem Inhalte des Psalms in inniger Beziehung steht, ob dies nicht erst in späterer Zeit vor- wie nachgesetzt worden, ist nicht zu er-

mitteln. Doch das Folgende in V. 2 ברכי נפשי את ה׳ ואל תשכחי כל גמוליו ist unstreitig das Wort des Autors dieses Psalms. Die chaldäisirende Sprache תחלואיכי עונכי u. s. w. weist auf eine spätere Zeit hin. Nationale Beziehungen finden sich in diesem Psalm. Der Dichter spricht von den göttlichen Wohlthaten כל גמוליו, von der Erneuerung der Jugendkräfte תתחדש כנשר נעוריכי, von der Sättigung mit Güte, von der Krönung mit Liebe und Barmherzigkeit, von der Erlösung aus dem Verderben, von der Heilung von Krankheiten, von der Verzeihung der Sünden derer, die er mit „Du" „Ihr" anspricht. Diese sind aber die Gesamtgemeinde, und man kann für alle diese die zweite Person des Plural setzen. (V. 2—6.) Hierzu kommt, dass er ausdrücklich hinweist auf die Güte Gottes לכל עשוקים V. 6 und hinzufügt: „Gott hätte Moses seine Weise kundgethan, und seine Thaten לבני ישראל" V. 7. „Er werde auch fürderhin als ein Gott der höchsten Liebe nicht streiten oder uns nachtragen". Und nun identificiert sich das Ich mit dem Wir V. 10. לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונתינו גמול עלינו Wer ist Wir? Das sagt V. 11: יראיו, die fromme Gemeinde, und soweit der Ost vom West, soweit entfernt er von uns פשעינו unsere Sünden. Der Plural wird fortgesetzt V. 13, 14 רחם ה׳ יראיו כי הוא ידע יצרנו, der im vorigen Psalm ausgesprochene Gedanke des Erwartens der göttlichen Gnade mit dem Hinweise auf die Vergänglichkeit des Menschen folgt auch hier V. 16, 17. „Der Mensch, seine Tage sind wie Gras, ein Wind fährt über ihn dahin, und er ist nicht mehr". Aber die Güte des Herrn V. 17 מעולם ועד עולם אל יראיו, und nicht nur diesen gegenüber, sondern auch deren Kindeskindern, d. h. wenn sie seinen Bund beobachten". V. 18 לשמרי בריתו ולזכרי פקדיו לעשותם. Alle diese Sätze stehen in inniger Beziehung zu Israel. Darauf folgt V. 19 bis zum Schluss die Aufforderung, dass „alle Sendboten Gottes, alle Heere, alle Werke Gottes nicht nur Israel, Gott loben mögen". Denn „Seine Herrschaft erstreckt sich über Alle" בכל משלה V. 19, welchem vollkommen der Schlussatz V. 22 entspricht בכל מקמות ממשלתו, an das sich das oben erwähnte ברכי נפשי schliesst. Es ist also eine offenkundige Hindeutung auf die liturgische Absicht des Dichters.

Psalm 104.*)

In diesem vielbewunderten Naturpsalm, welchen nur noch die erhabene Naturdichtung in Hiob übertrifft, ist weder eine strophische Anordnung ersichtlich, noch ein aus dem Hauptkörper des Psalms ersichtlicher Hinweis auf nationale Beziehung. Nur der Anfang und der Schluss lassen die Vermutung aufkommen, dass es auch hier wie im vorigen Psalm ברכי נפשי ein Gemeindegebet sei. Abgesehen von Einleitung und Schluss ist der Satz ה׳ אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת eine an Ps. 8 ה׳ אדנינו מה אדיר שמך erinnernde Einführung in die Wunderthaten der Schöpfung und zwar wieder ebenso jüdisch. Wie oben ist nämlich ersichtlich, dass es sich nicht um die Naturschau sowohl, als vielmehr um das Verhältnis der Natur zu Gott und um Gotteserkenntnis handelt. Nachdem der Dichter die göttliche Schöpfung genau der Genesis gemäss mit dem „Lichte“ beginnt עטה אור כשלמה, zuerst den Himmel darstellt נוטה שמים und dann zur „Erde“ übergeht, יסד ארץ, und von alledem redet, was in Höhe und Tiefe sichtbar ist, und wie das alles von Gott erhalten wird, kommt er zu dem Dienste den die Natur dem „Menschen“ leistet von V. 14—17, (man kann füglich sagen bis Vers 23) und ruft entzückt aus: מה רבו מעשיך ה׳ „Wie gross sind deine Werke, Gott!“ Gleichsam als ob noch etwas vergessen wäre, folgt das Grandiose, Aussergewöhnliche, was nicht Allen sichtbar, das „Meer“ in seiner Grösse, die „Ungeheuer“, welche allesamt von der Hand Gottes sich sättigen und der Gedanke an Entstehen und Vergehen, Sein und Nichtsein. V. 29: „Leben und Tod“ hängt von dem Herrn ab: תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה V. 30, worauf V. 31 wie ein Chorus der Gemeinde sich ausnimmt יהי כבוד ה׳ לעולם ישמח ה׳ במעשי. Der etwas lose Gedanke V. 32 המביט לארץ ותרעד wäre besser früher am Platz gewesen. Allein der Dichter will wiederholt die göttliche Allmacht hervorheben, nachdem er von seiner Freude an Gottes Werken sprach. Er fügt dann hinzu, dass das, was er eben ausgesprochen und dessen er sich freut,

*) Dieser Psalm ist in meinen „Psalterklängen“ ausgehend von Talmud Berachoth 10 behandelt worden und diente mir als Leitfaden zu einer homilet. Einleitung in den Inhalt der Psalmen. (Hamburg 1894. Goldschmidt's Buchhandlung.)

ein Vorwurf zu lebenslänglichem Sang sei — שיח ,זמר שיר — „und dass dieses von ihm gesungene Lied — שיח — dem Ewigen wohlgefalle“ : אשירה לה׳ בחיי und V. 34 יערב עליו שיחי. — V. 35 יתמו חטאים מן הארץ mit dem folgenden ברכי נפשי auf eine nationale Beziehung hindeutend, auch eigentlich nicht im geringsten Zusammenhange mit der Naturhymne stehend, ist ein späteres Epiphonema, das wohl der Bearbeiter oder Sammler mit Fug und Recht diesem Gottesjubel angeschlossen. Denn wer die Werke Gottes so besingt, dessen Gottdurchdrungenheit lässt weder Sünden noch Sünder aufkommen. Es ist noch zu erwähnen, dass hier dem ברכי נפשי das liturgische הללו יה angeschlossen ist und das in zwei Worten mit מקף.

Psalm 106.

Die Einleitung הללו יה und הודו לה׳ כי טוב ist eine liturgische Formel, die häufig wiederkehrt, und die wohl aus späterer Zeit herrühren dürfte. Das ebenfalls liturgische Epiphonema V. 48 ist Doxologie zum Schlusse des IV. Buches ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם . . ואמר כל העם אמן הללו יה vergl. Chronik I, 16, 36, in welche dieser Satz übergegangen ist. Dass das redende Ich die Gemeinde Israel ist, ist klar zu ersehen, schon aus V. 4, wo das „Ich“ mit dem „Volke Gottes“ in einem Satze genannt wird, זכרני ה׳ ברצון עמך „Gedenke mein, o Gott, mit dem Wohlgefallen an deinem Volke“; ferner V. 5. לראות בטובת בחיריך „zu sehen das Glück deiner Erwählten, sich zu rühmen mit deinem Ruhme.“ Darauf kommen die Plurale V. 6: חטאנו עם אבותינו „wir haben gesündigt“ u. s. w. Es folgt dann eine geschichtliche Übersicht, ähnlich wie die in Pε. 78, aber doch verschieden, indem es sich hier mehr um die Reue nach Erkenntnis der Schuld Israels in der alten Geschichte und um Anerkennung der besonderen göttlichen Gnade handelt, was besonders hervorgeht aus den Gedankenreihen der Sätze von V. 39—45. Der Dichter spricht, „dass Gott ihr Leid geschaut, als er ihr Flehen vernommen, siehe da gedachte er seines Bundes und bereute nicht die Fülle seiner Gnade“; er schliesst die historische Schau mit

V. 46 ויתן אותם לרחמים לפני כל שוביהם Dieser Überblick führt endlich zu der unmittelbaren **Gegenwart der isr. Gesamtgemeinde**, die zerstreut lebt unter den Völkern, und die da wünscht sich gesammelt und geeint zu wissen, um im Heiligtume Gottes Lob zu verkünden, worauf V. 47 hinweist הושיענו ה׳ אלהינו וקבצנו מן הגוים. Es mag also mit der Abfassung dieses Psalmes seine eigene Bewandnis haben, wie Ohlshausen meint, dass es ein Lied sei, „zunächst für den **Gottesdienst einer unter den Heiden**“ lebenden Gemeinde bestimmt. V. 48 ברוך....אמן....הללו יה ist — wie gesagt Doxologie zu Ende des IV. Buches.

V. Buch.

Psalm 109.

Dieser Psalm trägt das Gepräge des I n d i v i d u e l l e n. Zunächst klingt die Sprache fast durchwegs persönlich. Sodann scheint hier ein E r e i g n i s vorzuliegen. Der Dichter spricht von einem רשע, von einem „Frevler," dem er Gutes gethan, und der ihn hasst und umsonst verfolgt V. 2—6. In seiner Erregtheit flucht er ihm gar arg, verwünscht sein Leben, auf dass seine Kinder Waisen und seine Frau Witwe werden, ferner dass die Kinder betteln gehen, dass ein Satan ihm zur Rechten stehe, dass Gläubiger Schulden bei ihm einziehen, und dass Fremde seinen Erwerb plündern, dass sich keiner seiner Waisen annehme, dass selbst in kommenden Generationen der Name seiner Sprossen nicht genannt werde ימח שמם, dass selbst die Sünde seiner Väter vor Gott genannt werde וחטאת אמו und auch die d e r M u t t e r V. 6—16. Der Grund dafür: V. 16 - 18 וירדף איש עני ואביון, weil Jener lieblos diesen armen Mann למותת bis zum Tode verfolgte. ויאהב קללה ותבואנו ולא חפץ בברכה ותרחק ממנו וילבש קללה כמדו. Aber nachdem er ihn verwünscht, bittet er Gott um Hilfe, denn er wäre „wie ein Schatten, wie eine leicht abzuschüttelnde Heuschrecke, leicht wankend vom Fasten und abgemagert an Leib, eine Schmach vor Allen, die ihn ansehen." V. 19—25 „Würde Gott ihn erhören, dann sollten jene nur fluchen. Wenn Gott segnet, so werden sie doch zu Schanden." ועבדך ישמח V. 28. In dieser Weise kann nur ein E i n z e l n e r sprechen. Ebenso V. 30: „Ich danke dem Ewigen nun sehr mit meinem Munde" ובתוך רבים אהללנו „in der M i t t e d e r V i e l e n will ich ihn loben. Es ist also nicht der leiseste Zweifel, dass dieses Gedicht in origine der Gemeindeandacht nicht dienen konnte.

Psalm 110.

Das vorliegende rätselhafte und zu enträtseln äusserst schwierige Gedicht scheint sowohl dem Inhalte als auch der Sprache nach (מלא גויות, טל ילדתיך, על דברתי Parallelen in Daniel und Kohelet) einer späteren Zeit anzugehören. Es ist ferner in einigen Sätzen verstümmelt, sodass man z. B. V. 3 mit den einzelnen Teilsätzen im allgemeinen nichts anzufangen weiss. Zwischen V. 6 und 7 ist unbedingt etwas ausgefallen, was sich auf den in Rede stehenden König אדני, מלכי צדק bezieht. Denn während bei ידין בגוים unstreitig Gott das Subjekt ist, kann es bei מנחל בדרך ישתה nur der König sein. Es handelt sich in diesem Psalm nach unserm Dafürhalten um ein Ereignis, in welchem ein König, welcher zugleich Priester ist, etwa aus der hasmonäischen Zeit, in die Schlacht zieht. Der Dichter wünscht ihm Glück und meint, er hätte von Gott selbst einen Spruch vernommen, der Sieg verheisst. נאם ה׳ לאדני „Also lautet der Spruch des Ewigen an meinen Herrn: Weile bei meiner Rechten, bis dass ich deine Feinde gemacht haben werde zum Schemel für deine Füsse.“ Diesem Ausspruch Gottes fügt der Dichter seinen Wunsch hinzu V. 2 מטה עזך ישלח ה׳ מציון „den Stab deiner Macht möge dir Gott von Zion senden,“ d. h. den Stab zur Erlangung deiner Macht, „auf dass du herrschest über deine Feinde.“ Der rätselhafte folgende Vers dürfte nach unserer Meinung bei geringer Emendation in den Rahmen des Ganzen vortrefflich passen. Der Dichter versichert den König auch der Liebe seines Volkes, dass sein Volk auf heiliger Stätte Opfer bringend, Sieg für ihn erflehen werde, der da erfolgt, so seine Kräfte und die seiner Mannschaft frisch und ungebrochen im Kampfe bleiben. Wir würden also lesen: עמך נדבת ביום הילך בהדרת קדש מרחום משחר טל ילדתך d. h. „dein Volk mit freiwilligen Gaben (בנדבות) — am Tage deiner Heeresmachtentfaltung — auf heiliger Stätte — בהדרת קדש, für dich erfleht es — meschacher — vom Allerbarmer — merachum — (anstatt des unverständlichen מרחם משחר = מרחום משחר) den Tau deiner Jugend,“ טל ילדת heisst die Frische der jungen Mannschaft, aus-

gedrückt durch das bestrickende Bild „Tau der Jugend.“ Der Dichter versichert weiter dem König, dass er nicht nur vernommen habe in V. 1 den Gottesspruch sondern auch einen Gottesschwur: „Gott hat zugeschworen und er bereut nicht sein Wort נשבע ה׳ ולא ינחם, על דברתי. Wie lautet der Eid? — „Du wirst fürderhin auch Priester bleiben.“ על דברתי מלכי — אתה כהן לעולם Die Meisten übersetzen: „nach Art des Malki-Zedek“ mit Hinweis auf Genesis 14, 18 auf jenen König von Salem, Malki Zedek, der als Priester des höchsten Gottes ein Vorbild der Priesterkönige zu Jerusalem abgeben könnte, was auf hohepriesterliche Könige bei den Hasmonäern anwendbar wäre. Vielleicht wäre es aber klarer und bei der zweifellos stattgehabten Verstümmelung dieses Psalms empfehlender, also zu lesen: נשבע ה׳ ולא ינחם על דברתו, אתה מלכי, כהן צדק, לעולם „Gott hat geschworen und wird nicht Reue haben über sein Wort (על דברתו statt דברתי) du mein König (vergl. Ps. 2 מלכי von Gott genannt) wirst (fortan) sein der כהן צדק der Priester der Gerechtigkeit in Ewigkeit.“ Die Gerechtigkeit, die den Thron Davids gründet und festigt, soll eben bei diesem Priesterkönige sich offenbaren, und der Dichter weist in V. 5, 6 auf sie hin, indem von gerechter Vergeltung — ידין — יום אפו — die Rede ist. „Er, der an seinem Zorntage Könige verwundet hat V. 5 ידין בגוים מלא גויות מחץ ראש על ארץ רבה, er wird richten die Völker, ידין בגוים, wird ihnen das Haupt verwunden ימחץ ראש, sodass auf weitem Erdstrich על ארץ רבה מלא גויות eine Fülle von Leichen sichtbar wird.“ Nun die Lücke: Der König, der auf diesem grossen, leichengefüllten Landstrich kraftlos zusammenbricht, ermüdet, erschöpft, durstig, ohne Labung, ohne einen Tropfen Wasser, nach welchem er schmachtet, den er aber auch, sofern er auf diesem Leichenfelde vorhanden wäre, nicht geniessen kann, wird nun vom Dichter ermuntert, sich aufzuraffen, das Schlachtfeld hinter sich lassend zu einer wasserhaltigen Strasse vorzudringen, um mit den Seinigen die Kräfte neu zu beleben. מנחל בדרך ישתה, „er der König, werde schon auf dem Wege einen Bach finden,

aus dem er seinen Durst stillen werde, demzufolge er sein Haupt wieder erheben wird.“ So aufgefasst, dürften alle Schwierigkeiten dieses rätselhaften Individualpsalms überwunden sein.

Psalm 111.

Es ist ein ursprünglich für die Gemeinde bestimmtes Gedicht in alphabetischer Anordnung nach Halbversen, wobei die Aufschrift הללו יה wohl wie bei allen Hallelujahpsalmen ursprünglich als eine liturgische Formel zu betrachten ist. Das Gedicht hat in einigen Sätzen Hindeutungen auf nationale Beziehungen, so V. 4 זכר עשה לנפלאתיו V. 5 טרף נתן ליראיו יזכר לעולם בריתו Am allerklarsten geht dies aus dem folgenden 6. und dem 9. Verse hervor. In V. 6 heisst es: die Kraft seiner Werke hat er verkündet לעמו „seinem Volke,“ um ihm zu geben נחלת גוים, „das Erbe der Nationen“ und V. 9: פדות שלח לעמו „Erlösung sandte er seinem Volke, befahl auf ewig seinen Bund.“ Es ist also ein nach einer Befreiung vom feindlichen Joche abgefasster alphabetischer Psalm. Vers 10. ראשית חכמה יראת ה׳ ist eine nach Proverbia 1 [7] und 9 [10] im Volksgebrauche vorgefundene sprichwörtliche Redensart. Das folgende שכל טוב לכל עשיהם ist mit dem früher genannten Gottesbunde oder כל פקודיו in Verbindung zu bringen, und es heisst: ein gutes Gelingen wird folgen Allen denen, die jene פקודים ausüben. Der V. 10 enthält die drei letzten alphabetischen Buchstaben רשת und schliesst mit dem schönen, gewiss wieder die Gemeindeandacht voraussetzenden Worte תהלתו עמדת לעד.

Psalm 116.

Dieser ohne Überschrift uns vorliegende Psalm, der mit einem הללו יה schliesst, scheint nicht ursprünglich für die Liturgie abgefasst worden zu sein. Denn er enthält deutliche Spuren persönlichen Charakters, worauf schon die Einleitung אהבתי כי ישמע ה׳ hinweist. Der Dichter, der etwas aramaïsiert, wie z. B. למנוחיכי, תגמולוהי, בתוככי, was selbstverständlich in späterer Zeit erklärlich, lebt ausserhalb Jerusalems, trägt

in seiner Brust ein glühendes Verlangen nach dem Heiligtume, erfährt so viel Leid, dass er von „Banden des Todes und Fesseln der Unterwelt“ redet, die ihn treffen, wobei er aber in der Macht seines Gebets und im felsenfesten Vertrauen auf Gott seine Erlösung schaut und verspricht, dafür die von ihm gethanen Gelübde vor dem ganzen Volke zu bezahlen. Wofür? — V. 8 „Denn du hast errettet meine Seele vom Tode,“ V. 10 bedeutet: „ich vertraue oder vertraute in dem Augenblicke, da ich sprechen musste: Wie bin ich doch so gebeugt, da ich in meiner Übereilung denken musste כל האדם כזב, wie trügerisch das Sichstützen auf irgend einen Menschen sich erwiese“. Was den Dank – מה אשיב – betrifft, haben merkwürdigerweise sowohl die Septuaginta als einige alte Übersetzungen nach V 9 בארצות החיים einen neuen Psalm begonnen, was aber entschieden unnötig ist, da der Dichter, der eben erlöst wurde und sich vornimmt, בארצות החיים zu wandeln, sein Vertrauen um so mehr befestigen konnte, und dem folgenden Danke מה אשיב eine thatsächliche Begründung zu geben vermochte. Auf diesen Dank weist der geweihte Becher hin, כוס ישועות אשא, den er froh im Kreise seines Volkes (wie beim liturgischen Gebrauch jeder Sabbath- und Festesweihe ,קידוש, im Judentum üblich) erheben wollte, was auch das folgende ובשם ה׳ אקרא illustriert. Zweimal spricht der Dichter von seinen Gelübden in V. 14 und 18, die er verspricht, נגדה נא לכל עמו „angesichts des ganzen Volks zu bezahlen.“ Der schwierige V. 15 „teuer ist in den Augen des Ewigen der Tod seiner Frommen“, will wohl sagen, dass Gott auf ihr Leben einen besonderen Wert legt, da sie ihm dienen und ihn verherrlichen. Darauf folgt: „Ach Ewiger, ich bin dein Knecht“ אני־עבדך בן אמתך d. h.: Ich habe an mir selbst erfahren, da ich von den Fesseln der Unterwelt umgeben, wie wert dir mein Leben. פתחת למוסרי, „du hast mir meine Fesseln gelöst,“ und daher meine grosse Sehnsucht, „dir in deinem Hause, in Jerusalem, angesichts des ganzen Volkes, was ich gelobt, zu erfüllen“. Eine Gemeinde kann, wie bereits oben gesagt, nicht gut אני עבדך בן אמתך sprechen. Es ist also ursprünglich ein Individualpsalm.

Psalm 118.

In diesem nicht wohl strophisch angelegten, aber unverkennbar für Wechelstimmen ausgearbeiteten Psalm erblicken wir ein Stück liturgischer Poesie, wie es das ganze Altertum kaum wieder aufweist. Es ist die Rede von der feierlichen Darbringung eines Dankopfers, worauf V. 24 אסרו חג בעבתים hindeudet. Der Dichter redet auch von überstandenen Gefahren. V. 18 יסר יסרני יה, auch von zurückgewiesenen Feindseligkeiten V. 10, 11, 12, 13. „Die Feinde haben mich umgehen". דחה דחיתני לנפל. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass das erwähnte Dankopfer öffentlich bei einer Dankesfeier des ganzen Volkes dargebracht worden ist. Hierbei gewinnen wir einen Einblick in die Art der Dankesliturgie. Es sind Wechselstimmen, die bald von Chorführern oder Priestern, bald von der Gemeinde gesungen deutlich zu Gehör kommen. Der Vorbeter singt: „Danket dem Herrn, denn er ist gütig", worauf die Gemeinde einfällt: „denn ewig währet seine Gnade". Jener: „יאמר נא ישראל, יאמרו נא בית אהרן, יאמרו נא יראי ה'", worauf die Gemeinde immer in den Refrain „כי לעולם חסדו" einstimmt. Das ist die Einleitung. Was jetzt folgt von V. 5—18 gilt als Gebet der Gemeinde. „Ich war in Not, aber מן המצר קראתי יה Gott hat mir geholfen". „Feinde umgaben mich, ich war nahe daran, zu fallen, Gott hat mir geholfen". Der wohl im Volke lebende Chorus aus dem alten biblischen Mosesliede Exodus 15[2] עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה gelangt hier in V. 14 trefflich zur Geltung. Die Hilfe Gottes erfüllt Allesamt mit קול רנה וישועה und nährt die Hoffnung auf Fortbestand, so dass sie hinzufügen: לא אמות V. 17 „ich werde fortleben und Gotteswerke immerdar erzählen". „Wohl hätten sie gelitten, aber dem Tode preisgegeben würden sie nimmer". V. 18. Die versammelte Gemeinde wünscht nun Einlass um Gott zu dienen und ruft V. 19: פתחו לי שערי צדק. „Öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit", d. i. des Tempels, dass ich dort meine Dankesandacht durch das Opfer vervollständige; worauf der Priesterchor antwortet: זה השער לה' „das ist die Pforte des Herrn, die Frommen, d. i. die fromme Gemeinde, mögen einziehen". V. 20. Drinnen angekommen, betet die Gemeinde: „Ich danke dir אודך" worauf jene hinweisend auf die Geschicke

Israels ausrufen: „Sehet den Stein, die die Bauleute verachtet haben, er ist zum Eckstein geworden“. Hierauf die Gemeinde oder die Priester: „Von wem ist solches gekommen, was so wunderbar in unseren Augen ist? Von dem Herrn“ מאת ה׳ היתה זאת. Alle stimmen nun in den Chorus V. 24 ein: זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו. Mit dem Lobgesang verbindet der Chorus, wie dies meist der Fall, zugleich die Bitte um weitere Hülfe und weiteres Gedeihen. V. 25. אנא ה׳ הושיעה נא אנא ה׳ הצליחה נא, Hier nehmen angesichts des Dankesopfers die Priester das Wort zur Begrüssung: ברוך הבא בשם ה׳ „Also begrüssen wir euch vom Hause Gottes her“. V. 27. Allmächtig ist Gott ויאר לנו, er hat uns sein Licht leuchten lassen“, worauf sie das Geheiss geben, das Festopfer nunmehr mit Seilen an die Ecken des Altars zu binden. אסרו חג בעבתים. Und wieder erschallt der Jubelsang des Dankes vonseiten des ganzen Volkes V. 28. אלי אתה ואודך אלהי ארוממך. Ob das folgende הודו V. 29 ein späteres Epiphonema, dürfte hier zweifelhaft sein, weil ja auch wie die Überschrift, so auch die Einleitungssätze den Chorgesang כי לעולם חסדו enthalten. Es wird also V. 29 ebenso zum Vortrag gelangt sein, wie V. 1. Aus dieser Anordnung ist es deutlicher als sonstwo zu ersehen, dass das Gedicht von Anfang an für den Gottesdienst bestimmt war.

Anmerkung: Von grossem Interesse dürfte es sein, zu erfahren, dass schon der Talmud, Traktat Succa 38a, von einer Absicht des Dichters, für die Gemeinde zu schreiben, in Bezug auf diesen Psalm etwas äussert, was im allgemeinen nicht bekannt sein dürfte. Er fragt: „Wie haben die Israeliten am Meere gesungen?“ Die Antwort lautet: „Wie Vorbeter und Gemeinde.“ Moses begann: „Ich singe dem Herrn!“ und sie sprachen: „Ich singe dem Herrn!“ „So verhält es sich auch mit gewissen Psalmen, worauf die Nachbeter mit הללו יה einstimmten, oder das wiederholten, was der Vorbeter gesagt. Giebt es doch einen ganzen Psalm, wo von einem Preise הודו am Anfange und am Schlusse (gemeint ist Ps. 136 genannt „das grosse Hallel“) die Rede ist.“ Nun ist es merkwürdig, dass der Talmud noch weiter geht als die meisten Exegeten, die V. 5—21 der Gemeinde zudiktieren, indem er selbst diese Sätze als Wechselstimmen hin-

stellt. Er weist darauf hin, dass in jedem Satze von V. 5 bis 21 sich der Name Gottes — welchen sowohl Vorbeter als Gemeinde aussprechen sollten — findet und auch Wiederholungen stattfinden, was voraussetzt, dass diese Wiederholungen meist daher rühren, dass ein Satz vom Vorbeter, der andere von der Gemeinde gesprochen wird; aber das, was wiederholt wird, muss immer den Namen Gottes enthalten. So: Vorbeter V. 5: „Aus der Bedrängnis rufe ich Jah an.“ Gemeinde: „Es erhörte mich zur Freiheit Jah.“ Vorb.: „Gott ist mit mir, ich fürchte nicht.“ Gem.: „Gott ist unter meinen Helfern.“ Vorb.: „Besser ist zu vertrauen dem Herrn als Menschen.“ Gem.: „Besser ist zu vertrauen dem Herrn als den Fürsten.“ V. 10. Vorb.: „Alle Völker umgeben mich בשם ה׳ כי אמילם..“ Gem.: V. 11, 12 „Ja sie umgeben mich בשם ה׳ כי אמילם. Im Namen Gottes vernichte ich sie.“ V. 13. Vorb.: „Du hast mich gestossen, um zu fallen, aber Gott half.“ Gem.: V. 14. „Mein Sieg und mein Sang ist Jah.“ V. 15. Vorb.: „Die Stimme des Jubels in den Zelten der Frommen. ימין ה׳ עשה היל“ Gem.: V. 16. „Die Rechte des Herrn ist erhaben“ u. s. w. V. 17. Vorb.: „לא אמות כי אחיה“ Gem.: „יסר יסרני יה“, aber dem Tode giebt er mich nicht preis.“ Ebenso verhält es sich mit V. 19 und 20, wobei aber V. 19 wohl von der Gemeinde, während זה השער von dem Vorbeter gesprochen werden. Also erkennt der Talmud schon, in dem Hauptkörper dieses Psalms den Wechselvortrag an, und so kann es uns nicht wundern, wenn die alten Ordner der jüdischen Liturgie im Hallelvortrage von אודך, V. 21—25, wo Doppelsätze nicht vorhanden, die Verdoppelung beim Gesange angeordnet haben. (Siehe das hebräische Gebetbuch.) Abgesehen hiervon dürfte es aber von höchstem Interesse sein, zu erfahren, dass schon im Talmud die obschwebende Frage: ob der Dichter für den Gottesdienst gewisse Poëmata abgefasst oder nicht, nicht nur berührt, sondern geradezu bejaht wird.

Psalm 119.

Dieses achtfache Alphabetikon — 22 Strophen von je 8 Versen — innerhalb jeder Strophe jeder Vers mit demselben Anfangsbuchstaben, wobei jede Strophe als ein Gedicht für sich anzusehen wäre, ist, was die Sprache betrifft, ungemein einfach und verrät durchaus keine erhabene poetische Meisterschaft. Es scheint ausserhalb Jerusalems oder in weiter Ferne von Zion geschrieben worden zu sein, was aus dem Schlusssatze: „Ich irre umher, wie ein irrendes Schaf“ תעיתי כשה אבד, sowie aus V. 51 זדים הליצני עד מאד, oder früher V. 46 „ich rede von deinem Zeugnisse נגד מלכים vor Heidenkönigen“ hervorgehen dürfte. Es ist ein Gebet aus der Zeit grosser Not und Bedrängnis, denn es ist viel von Trostsuche darin die Rede. Es ist nach unserer Ansicht ein I n d i v i d u a l p s a l m, abgefasst zum Zwecke der B e l e h r u n g von einem Autor, der sich in seiner Frömmigkeit mit dem Studium des Gesetzes befasst, in welchem er einzig und allein jenen Trost zu finden glaubt, von dem die Rede war, wie er ausdrücklich sagt V. 50: „Das ist mein Trost in meinem Elend, dass mich dein Wort hat am Leben erhalten.“ Oder V. 92: „Wäre deine Lehre nicht mein Ergötzen, ich wäre schon lange in meinem Elend untergegangen.“ Es ist hoch interessant, dass in diesen 176 Versen fast kein einziger zu finden ist, in dem nicht der H i n w e i s a u f G o t t e s L e h r e in die Augen fiele. Bald ist es תורת ה׳, Gottes „Lehre,“ bald עדותיו seine „Zeugnisse,“ bald פקודים „Verordnungen,“ bald משפטיך „Rechte,“ bald מצות „Gebote,“ bald חקים „Gesetze,“ bald דברים „Worte.“ oder אמרות „Aussprüche.“ So geht es durch alle Teile des Gedichts. Der Individualismus in der Anlage, der Mangel an nationalen Beziehungen, der Gedanke, dass der Beter nur in der Einzahl von עבדך „deinem Diener“ redet, ganz besonders aber auch das Faktum, dass der Autor von a b t r ü n n i g e n G l a u b e n s g e n o s s e n viel erduldet haben muss, von Männern, die sich von den religiösen Gesetzen entfernt haben, die er als „Thoren“ „Einsichtslose“ oft schilt, über welche er V. 136 „bittre Thränen vergiesst deshalb, weil sie abgefallen.“ פלגי מים ירדו עיני לא שמרו תורתך oder V. 150 קרבו רדפי זמה מתורתך רחקו oder V. 157, 158 „Viele verfolgen mich; ich sah

viele Treulose, welche deine Lehre nicht halten,“ wogegen er hervorzuheben sich bemüht, „dass es denen gut gehen müsse, die Gottes Thora lieben“, V. 165 שלום רב לאהבי תורתך —: all das beweist, dass wir es mit einem didaktischen Gebete, ursprünglich ganz persönlichen Charakters, zu thun haben.

Die Wallfahrtspsalmen.

Die folgenden 15 Psalmen von 120—135, gewöhnlich Stufenlieder, שיר המעלות, genannt, die wahrscheinlich in der gegenwärtigen Fassung und Reihenfolge dem Sammler vorgelegen, (vergl. Ohlshausen Einleitung zu den Psalmen S. 32) sind anscheinend alle liturgisch. Die Übertragung des Wortes המעלות in Septuaginta und Vulgata „Stufen“ (cantica graduum) [Talmud, Traktat Succa 56, bringt diese Gesänge mit den Levitenchören „an den Stufen der sogen. Halle Israels“ in Zusammenhang], wobei die Tradition diese Gesänge in aufsteigender Reihenfolge nach einander vortragen lässt, scheint bei der Verschiedenheit des Inhalts eine unhaltbare Ansicht zu sein. Desgleichen die Meinung Gesenius’ von einem stufenweise fortschreitenden Rhythmus, der in diesen Liedern herrschen soll. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich hier um Gesänge frommer Wallfahrer nach Jerusalem und dem Tempel. Ob die Überschriften שיר למעלות wobei bei einigen „David“ bei einem „Salomo“ genannt wird, schon den Sammlern vorgelegen? — Das ist schwer zu entscheiden. Aus allen Deutungen dieser Überschrift geht das eine aber klar hervor, dass diese Gedichte mit dem Gottesdienste zusammenhängen, und der Inhalt derselben — oder wenigstens der meisten derselben — bestätigt dies. Von diesen 15 Psalmen heben wir hier nur acht als Ichpsalmen hervor.

Psalm 120.

Wenn in diesem Psalm auch nur ein einziger Satz, nämlich V. 5, von einer nationalen Beziehung redet, „wehe mir, dass ich wohnte in Meschech, dass ich weilte bei den

Zelten Kedars," während die andern Sätze etwas individuell klingen, so „von der Not des Dichters," „von seinen Hilferufen gegen die lügnerische Zunge" bei der Frage „was eine solche dem Lügner fromme," in dem V. 6 „lange weilte ich bei denen, die den Frieden hassen" : so dürfte es doch ausser Zweifel sein, dass da die Gemeinde Israels oft mit solchen „Feinden des Friedens" in Berührung gekommen, denen sie nach Deuteronomium 20, 10 וקראת אליה לשלום den Frieden angeboten hatten. Sie aber weisen solches Ansinnen zurück. Darauf scheint V. 7 Bezug zu nehmen. אני שלום וכי אדבר „Ich bin für Frieden, aber als ich von ihm redete, wurde ich von den Friedensfeinden abgewiesen המה למלחמה, denn sie sind für Krieg." Auch das Wort רבת V. 6, welches in Ps. 129, V. 1, 2 רבת צררוני zweifellos die Sprache Israels ist, dürfte diese Annahme stützen; endlich auch der Hinweis auf Gott, der ja angesichts der verwundenden Zunge der Feinde angerufen wird, worauf sich V. 4 beziehen dürfte, nämlich in der Bedeutung: „was nützt euch eure trügerische Zunge, sehet ihr denn nicht, wie die Pfeile des Allmächtigen geschärft sind nnd gegen euch niederfahren?" Es kann nicht befremden, dass Wallfahrer auf der Pilgerreise nach Zion Erinnerungen austauschen dessen, was ihnen widerfahren, wobei sie der Völkerschaften, V. 5, gedenken, in deren Mitte sie sich aufhielten. Freilich sind die hier genannten Orte höchst unbestimmt. משך wollen Einige דמשק Damaskus lesen. Rabbinische Erklärer beziehen es auf Babylon, also auf das Exil. עם אהלי קדר wohl die Gebiete um Arabien, wo sie an den dort aufgeschlagenen Beduinenzelten oft vorbeigekommen sein mögen. Das עם = אצל würde dazu passen. Indes bleiben bei allen Erläuterungen der verschiedenen Exegeten diese geographischen Punkte unaufgehellt. Möglich, dass an Genesis 10, 2 gedacht wurde, wo משך als Sprosse des Japhet gilt, während קדר ein Kollektiv für die Völkerstämme von Cham, zu denen כוש, מצרים und andere gehören, sein dürfte, womit die Sprossen Sems sich der widerfahrenen Leiden אויה לי erinnern, die sie in den Ländern Japhets und Chams auszustehen hatten.

Psalm 121.

In diesem Psalme gewahren wir *Wechselstimmen*. Das Ganze besteht aus 2 Teilen. Eine einzelne Stimme beginnt אשא עיני אל ההרים und sucht nach Hilfe, wonach die Gemeinde vertrauensvoll antwortet: „Meine Hilfe kommt von Gott." Hierauf die Bestätigung des letzteren vom Priesterchore. „Gott wird deinen Fuss nicht wanken lassen," worauf Alle einstimmen in den Chorus: „Siehe, es schläft und schlummert nicht שומר ישראל!" Der andere Teil von V. 5—8 erscheint wieder als Bestätigung des Vorhergehenden. „Ja wohl, der Hüter Israels," von dem gesagt wurde, dass er nicht schlummert, wird dich behüten, dass dir weder am Tage, noch in der Nacht ein Leid geschieht, dass du behütet werdest vor allem Bösen, aber auch deine Seele". Hier passt der Wunsch an die in Zion Aus- und Eingehenden trefflich: ה׳ ישמר צאתך ובואך „Gott behüte deinen Aus- und Eingang." Den Wallfahrern, die wohl in der Nähe des Zionsberges „ihre Augen erheben zu den Bergen", und die nach dem Eintritte in das Heiligtum und nach der stattgehabten Andacht bald wieder an den Fortzug und das Nachhausekommen dachten, musste dieser Wunsch höchst willkommen sein.

Psalm 122.

In diesem Psalm ist ein klarer Übergang von der Einzahl zur Mehrzahl ersichtlich. „Ich freue mich, wenn man zu *mir* sagt: lasst *uns* in das Gotteshaus gehen" und dann V. 2: „Es standen *unsere* Füsse, רגלינו, in deinen Thoren, Jerusalem." Es ist die Erinnerung Israels oder besser der Wallfahrer, die mit einander in V. 3—6 die geläufigen an die Gottesstadt sich knüpfenden Reminiscenzen austauschen. Sie sagen, dass Jerusalem vollständig aufgebaut הבנויה d. h. ehe es zerstört, stets eine Stätte der Verbindung und Einigung aller Israeliten insgesamt gewesen. כעיר שחברה לה יחדו — (wohl in Anbetracht der gegenwärtigen Pilgerschaft dahin), eine Stadt sei, in der sich Alle brüderlich zusammenfinden. Auch mögen sie an die Wallfahrten zur Zeit der drei hohen Feste gedacht haben, zu denen das mosaische Gesetz sie (Deut. 16, 16) verpflichtete, „um nicht ohne Opfergaben vor

dem Angesicht des Herrn zu erscheinen.“ Auf dieses weist hier V. 4: „Denn dahin zogen die Stämme Gottes עדות לישראל nach dem Zeugnis — d. i. der *Gotteslehre* — Israels, um dem Namen Gottes zu huldigen.“ Sie denken weiter V. 5 כסאות למשפט der Stühle gerechter Rechtsprechung während des Thronbestandes des Hauses David. In V. 6 ist es, als riefe die Ziongemeinde den Wallfahrern zu, dass sie Jerusalems Wohlfahrt erflehen sollen שאלו שלום ירושלם — mit dem Wunsche: „die dich, Gottesstadt, lieben, mögen glücklich sein“ Diesen Aufruf beherzigend, sprechen die Pilger den Glückwunsch aus: V. 7: „Friede sei in deinen Mauern, Ruhe und Sicherheit in deinen Palästen.“ Es mag nun dieser Jerusalem beglückwünschenden Gemeinde ein Chorus geantwortet haben V. 8 und 9. „Um meiner Freunde und Brüder willen, will *ich* nur von Wohlfahrt und Frieden, die in dir walten sollen, sprechen!“ Wieder geht das *Ich* mit fast demselben Gedanken in *Wir* über. למען בית אלהינו „Um *unseres* Gottes Hauses willen, wünsche *ich* dir (vielleicht dem Wallfahrer) „Gut Glück!“ אבקשה טוב לך. — *Wechselchöre*, *nationale Beziehungen* und das Aufgehen des *Ich* in *Wir*, welches hier Jedermann in die Augen springt, bestätigen unsere Ansicht.

Psalm 123

zeigt dasselbe. Eine einzelne Person scheint אליך נשאתי את עיני auszusprechen. Aber schon in V. 2 wird dieses *Ich zum Wir*: „Wie die Augen der Knechte zu der Hand ihres Herrn כן עינינו אל ה׳ אלהינו, also sind *unsere* Augen zu dem Ewigen gerichtet,“ worauf V. 3 das Gebet folgt חננו ה׳ חננו, „sei uns gnädig Gott, denn wir sind satt der Schmach“. Die erlebte Schmach wird mit dem charakteristischen רבת (s. oben) geschildert und deren Urheber bezeichnet. רבת שבעה לה נפשנו „lange Zeit schon ist unsere Seele satt des Spottes der Sorglosen, הבוז לגאיונים der Schmach, womit uns die Hoffärtigen überhäuften.“ Es sind also auswärtige Israeliten, die angesichts des heiligen Tempels, woselbst sie ihre Augen erheben zu dem, der im Himmel thront, ihr Herz ausschütten.

Psalm 129

mit der Einleitung רבת צררוני מנעורי verdolmetscht aufs deutlichste wer das Ich sei: יאמר נא ישראל. Israel erinnert sich der Vergangenheit V. 2, aller der Leiden seiner Volksjugend in Egypten. רבת צררוני מנעורי, aber die רשעים der Heidenvölker hätten ihnen nicht beikommen können. „Sie zogen den Pflug über meinen Rücken, Gott aber zerschnitt die Seile der Frevler, V. 3 und 4, so dass sie beschämt zurückweichen mussten, sie, die Zion hassten, כל שנאי ציון V. 5. Diese Feinde haben ein trostloses Ende. Sie sind tot vor ihrem Tode, was das Bild herrlich wiedergiebt: „Sie gleichen den Gräsern der Gärten, welche trocken sind, ehe man sie ausrauft, und die Vorübergehenden können sie unmöglich segnen," was wohl ein versteckter Hinweis ist auf die jetzt nach Zion Wallenden, denen man nunmehr einen Segensspruch zuruft. Hierauf passt vortrefflich: V. 8 ברכנו אתכם בשם ה' d. h. zu Jenen sagte man nicht: „Der Segen Gottes komme auf euch". Uns aber, die wir Zion lieben und zu ihm wallfahrten, rufen jetzt Israels Scharen zu: „Wir segnen euch mit dem Namen des Ewigen."

Psalm 130 und 131.

Dass bei den Wallfahrten auch vielfältig an Sündenvergebung gedacht wurde, scheint bei der Reminiscenz, dass der Altar zu Zion entsündigte, dass der Hohepriester am grossen Sühntage das Allerheiligste betrat, um die Entsündigung zu bewirken, selbstverständlich. In der Anschauung von Glück und Unglück als Lohn und Strafe, bei der immer auftauchenden Frage nach einem reinen oder unreinen Gewissen lernt der Israelite in seiner ihm bewussten Schuldlosigkeit auf Gottes Huld hoffen, wobei er aber den Gedanken völliger Makellosigkeit oder Unfehlbarkeit von sich fern hält. „Sünden haben alle Menschen, und wenn Gott auf diese achtete und darnach urteilte, מי יעמד wer könnte bestehen?" Die zwei Wallfahrtslieder, welche vielleicht wegen ihres gleichen Schlusschors יחל ישראל אל ה' Ps. 130, 7 und Ps. 131, 3 zusammenhängen, geben dieser Idee Ausdruck. Die Gemeinde spricht: „Aus der Tiefe

rufe ich dich, Gott, an, höre meine Stimme“ V. 3 אם עונות תשמר יה „Wolltest du auf Sünden warten, Herr, wer würde bestehen? Verzeihung ist nur bei dir.“ V. 4 „So hoffe ich denn, nämlich auf die Sündenvergebungen, hoffen wir wie diejenigen, welche in dunkler Nacht in den verschiedenen Nachtwachen auf den Morgen hoffen. משמרים לבקר. Der Chorus wiederholt das letzte שומרים לבקר, worauf der Priesterchor mit dem Hinweis, dass Gott die Bitte um Sündenverzeihung gewähren werde, antwortet: יחל ישראל אל ה׳. Denn wahrlich nur bei Gott ist die Huld und die Erlösung. Welche Erlösung? והוא יפדה ישראל מכל עונותיו von den Sünden. — Im folgenden Ps. 131 wird nun wohl der Vortrag der Gemeinde und der Vortrag des Priesterchors in ähnlicher Weise zum Ausdruck gelangt sein. Es ist die Rede davon לא גבה לבי ולא רמו עיני d. h. „Ich bin mir nicht bewusst, durch Stolz und Hochmut und durch zu weit gehende Wünsche mich versündigt zu haben.“ Ich gehöre zu den ענוים Demütigen, die wohl zufrieden sind und kein ungestümes Begehren — ist doch die Begierde der Sünde Mutter — an den Tag legen. Wahrlich, V. 2, ich gleiche, was diese Wünsche betrifft, כגמל עלי אמו, dem entwöhnten Kinde im Mutterschosse Dem Kinde ist bei der Mutter wohl. Das Entwöhntwerden von der Mutterbrust ist schmerzlich; denn es ist der Beginn der Entsagung. Das Bild ist hier vortrefflich angewandt, wo die Wunschlosigkeit, also die Entsagung Israels, hervortritt. Die Pilger mochten wohl angesichts der alten Heimat zu Zion sich wie Kinder bei der Mutter fühlen, aber doch schon wie Entwöhnte. Das veranlasst den Priesterchor zu dem oben Ps. 130 7 ausgesprochenen Rufe: יחל ישראל אל ה׳ „Hoffe Israel auch fürderhin auf Gott“ d. h. bleibe begierdelos auch fortan, und stütze dich auf Gott von jetzt bis in Ewigkeit! —

Den Schluss der hier in Betracht kommenden שיר – המעלות-Lieder bildet (Psalm 132.)

Psalm 132,

in welchem wir zweifellos wieder einen Stimmenwechsel zwischen Priester und Gemeinde in Chören vernehmen. Es sind unverkennbare Erinnerungen an David, an seine einstigen

Wünsche, Gott einen Tempel zu bauen, an den Bau des Tempels durch seinen Sohn Salomo, wobei wir die Worte Salomos selbst, die bei der Einweihung ausgesprochen wurden, zu hören bekommen. Siehe Chronik II 6, 41. V. 8—10 קומה ה׳ למנוחתך אתה וארון עזך „deine Priester mögen sich kleiden mit Gerechtigkeit, und deine Frommen jubeln“. Es dürfte mit dem Psalm sich folgendermassen verhalten: Israel bittet Gott um Wiederaufrichtung der Davidischen Herrlichkeit unter einem Gesalbten vom Hause David und erinnert deshalb Gott an Davids Verdienste um die Gründung des göttlichen Wohnsitzes auf Erden. Der Priesterchorus versichert die Betenden der Erfüllung des göttlichen Versprechens. Es sei wahr V. 13, dass Gott erwählt hat Zion sich zum Wohnsitze und zwar nicht nur für eine Zeit, sondern V. 14 זאת מנוחתי עדי עד für die Ewigkeit. Von V. 1—6 hören wir זכור eine Erinnerung an die in den Traditionen des israelitischen Volkes erhaltenen Worte Davids, „der da geschworen hat, nicht eher sich Ruhe zu gönnen, bis er einen Ort für den Ewigen gefunden“. Die Gemeinde spricht nun V. 6 nach der Wiedergabe der Davidischen Worte הנה שמענוה באפרתה „wir haben dies in Ephrata d. i. Bethlehem im Lande Kanaan ebenso vernommen, wie in dem Gefilde des Waldes d. i. im nördlichen Libanon“. מצאנוה בשדי יער wollen Einige mit מצאנו שמועה wir haben ein Gerücht gefunden, erklären. Doch lässt sich dies ohne Veränderung mit Rücksicht auf die Wallfahrer besser also übersetzen: Wir haben solches vernommen von Pilgern aus Ephrata und haben es selbst gefunden, die wir nordische Pilger sind, zu Hause im „Waldgebiete“. Was fanden wir? Die Bestätigung, dass es einen מקום לה׳ gebe. „Wohlan denn, lasset uns ins Heiligtum eingehen, um uns dortselbst zu bücken“. V. 7. נבואה למשכנותיו. Wieder folgt eine historische Erinnerung an die Worte Solomo's V. 8—10 mit dem Schlusse: „um Davids willen weise nicht zurück das Angesicht deines Gesalbten.“ Hierauf der Priesterchor V. 11 bis zum Schlusse: „Gott hat in der That David zugeschworen, dass von seinen Nachkommen auf seinem Throne Männer sitzen werden, und dass, so sie die Zeugnisse, die sie Gott gelehrt, בריתי ועדתי beobachten, dann

werde Gott der Herr Allen die Nahrung segnen, die benden sättigen, die Priester im Heiligtume mit Heil bekleiden, und die Frommen werden darin frohlocken“. Auch werde Gott den Wunsch der Wallfahrer, nämlich „das Wachstum der Macht Davids und das Aufleuchten des Lichtes des Gottesgesalbten“ erfüllen. Dann werden „die Feinde Israels oder seines Gesalbten von Gott mit Schmach verhüllt, auf ihm aber strahlt die Davidische Königskrone“. Diese historischen, nationalen und messianischen Gedanken beweisen die gottesdienstliche Bestimmung des Psalms.

Psalm 135.

Dieser dem letzten Schir hamaaloth-Psalme folgende beginnt mit dem Zuruf an die Gesamtheit als Diener Gottes, die da im Hause Gottes stehen העֹמדים בבית ה׳ wie Ps. 134. 1. Er fordert auf, Gott zu loben mit einem Hallelujah. V. 3. Er spricht von der Erwählung Israels zu seinem Königtume V. 14, worauf der einzige Ichsatz V. 5 folgt. Aber merkwürdigerweise ist das Ich sofort erklärt mit einem Wir. כי אני ידעתי כי גדול ה׳ ואדנינו מכל אלהים „Denn ich weiss, dass gross ist der Ewige, unser Herr von allen Göttern. Das wird genügen, um darzuthun, dass wir es hier wieder mit einem liturgischen Psalm zu thun haben. Denn was jetzt folgt ist wieder eine Verherrlichung der göttlichen Grösse in Natur und Geschichte V. 6—13, wobei der Chorus wieder einstimmt in das bekannte ה׳ שמך לעולם, ה׳ זכרך לדר ודר Auch der Schluss, wo vorerst die Gegensätze zu diesem Gotte Israels, die heidnischen Götzen und die ihnen vertrauen in ihrer Nichtigkeit mit verhohlenem Spotte beleuchtet werden, tritt die liturgische Aufforderung auf, dass das Haus Ahrons und Levis, überhaupt die ganze gottesfürchtige Gemeinde den ewigen Gott verherrliche, worauf die Doxologie folgt: V. 21 שכן ירושלם הללו יה.

Psalm 137.

Dies Gedicht aus einer Zeit, die an das babylonische Exil erinnert, „wo Israel weinend an Babels Strömen Zions gedachte“, weist unverkennbar darauf hin, dass das Ich die Gemeinde Israels sei. Auf die Aufforderung der Feinde Israels שירו לנו משיר ציון V. 3, sagt diese: איך נשיר „wie sollten wir singen das Lied Gottes auf fremden Boden?“ Aber bald darauf verwandelt sich das Wir in Ich: V. 5. „O, wenn ich dein vergässe Jerusalem, vergiss meine Rechte“ d. h. ישכח ה׳ ימיני möge Gott vergessen, meine Rechte zu sein. „Es klebe meine Zunge mir am Gaumen, wenn ich den nicht gedenke, wenn ich Jerusalem nicht brächte auf das Haupt meiner Freude“. Die Erinnerung an Jerusalem erbittert die Gemeinde und es folgt mit der Erinnerung an das, was die Tochter Babels, die wahrscheinlich jetzt schon zu den „Verwüsteten“ zählt, השדודה, Israel gethan, ein Zurufen des Heils an denjenigen, der Babels Tochter das vergilt, was sie uns gethan. — שגמלת לנו. — Auch der בני אדום, welche sich bei der Zerstörung Jerusalems in judenfeindlichem Sinne beteiligten (vergl. Obadjah 1, Ezech 25) eingedenk zu bleiben, ersehnt die an die Zerstörung durch Babel sich erinnernde Gemeinde V. 7. — Interessant ist die Ansicht Ohlshausens, der das Gedicht mit der äusserst harten Behandlung Babylons unter den Parthern zur Zeit des Johann Hyrkan in Verbindung denkt. Er verweist auf Diodor Sic. Exce. de virtut. et vit. p. 603. „Der Dichter wird von den Gräuelthaten des Euemeros gehört haben und wünscht, dass derselbe in seinem Strafgericht fortfahre, bis die ganze Schuld gebüsst sei, die Babel einst durch die Misshandlung Israels auf sich geladen. Aus dieser Zeit begreift sich auch die Äusserung gegen das stets feindliche Edom am leichtesten; eben unter Johann Hyrkanus wurde mit Edoms Demütigung Ernst gemacht. S. Josephus Arch. 13, 9, 1.“

Der Plural in Vers 8: „was du uns vergolten“ deutet uns auch das redende Subjekt in V. 9, an, nämlich die Gemeinde Israels. Aus dem Wortlaute im Satz 8 ist zu entnehmen, dass der Schluss V. 9, der die Verschwünschung enthält: אשרי שיאחז, auf einem positiven Ereignis beruhe, wonach

jener Euemeros (Siehe Ohlshausen S. 472) Babels Säuglinge an den Felsen zerschmettert hat. Der Psalmist aber benutzt diese Kunde und verarbeitet sie für die Gemeinde Israels.

Psalm 138.

Der Dichter dieses Poëms beginnt V. 1. 2 mit einem Danke vor Gott, wobei er sich bücken möchte אל היכל קדשך „im heiligen Tempel," um dann V. 4, 5 überzugehen auf den Universalgedanken יודוך ה' כל מלכי ארץ, „wenn sie gehört haben werden von den Worten deines Mundes, so werden sie singen, lobsingen ob der Wege des Herrn". Und unmittelbar nach diesem messianischen Ausblick bittet der Dichter für die Folgezeit, „dass ihn Gott in Not und Bedrängnis dadurch beistehe, dass Gott seine Hand ausstrecke על אף איבי" schliessend dann mit einem Singularsatze: V. 8 ה' יגמר בעדי ה' חסדך לעולם Aber als wollte er ausser von sich auch noch von Anderen reden und als ob jener messianische Gedanke ihn auch jetzt nicht verlassen könnte, fügt er hinzu מעשי ידיך אל תרף. Sowohl die nationalen Beziehungen in V. 2 als auch der messianische Gedanke in V. 4, 5 und der letzterwähnte Zusatz in V. 8 lassen erraten, dass auch dieses Lied wohl als ein gottesdienstliches bezeichnet zu werden verdient.

Psalm 139.

Es ist ein Gedicht, welches einen reflektierenden Dichter, nachdenkend über eine philosophische Frage, vorführt. Schon in der Einleitung חקרתני ותדע beschäftigt den Dichter Gottes Allwissenheit und Durchschauen menschlichen Denkens. Die Entstehung des Psalms wird ohne Zweifel ihren Grund in der Erregtheit über das Böse, das Feinde ungestraft dem Dichter zufügen haben, wie gegen Schluss des Psalms V. 19—22 ersichtlich ist. Solches presst die Frage über die göttliche Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zu dem Bösen in der Welt auf die Zunge. Der Sinn des ganzen Psalms wäre also der: Gott, der mich durchforscht,

kennt all mein Sinnen, bevor ich noch das Wort auf der Zunge habe, um meine Gedanken in Worte zu kleiden. Nicht vermag ich mich Gottes zu erwehren, da er überall ist, und alles, was er schuf, Leib, Geist und Zeit nur von ihm abhängen. Aber Gottes Gedanken sind mir ein Rätsel; sie zu ergründen, ist mir eben so unmöglich, wie mich seiner Hand zu entziehen. Vermöchte ich es, würde ich zu allererst die Frage an ihn richten, warum er es zulässt, dass es so viel Böses auf der Welt giebt? Mag er doch meine Feinde, die zugleich seine Hasser sind, aus der Welt schaffen! Mich aber möge er prüfen, ob ich den rechten Weg gehe, wenn nicht, mich auf ihn führen. Es ist also die uralte religionsphilosophishe Frage, welche den Dichter beschäftigt. Die Sprache weist auch nicht mit einem Wort auf nationale Beziehung hin. Sie hat einen chaldaïsierenden Anstrich, wie נלמי, אסק, רבעי, ארחי, בנתה לרעי u. s. w. beweisen. Von einem Strophenbau ist natürlich keine Rede. Schwierig sind die Sätze V. 2 und der Uebergang von V. 17 und 19. בנתה לרעי, heisst: „Du begreifst meine Gedanken.“ (רעי wie רעיני) ארחי ורבעי V. 3 meinen Wandel (רבץ-רבעי) mein Gehen und Lagern. V. 5. Rückwärts und vorwärts oder hinten und vorn hast du mich eingeengt,“ צרתני von צור und legtest auf mich deine Hand,“ giebt einen trefflichen Übergang zu dem folgenden פלאי דעת ממני: „Wunder ist das Wissen von mir“ d. h. zu erhaben, wie auch der Parallelismus besagt נשגבה לא אוכל לה. Die „Einengung von hinten und vorn“ wird nun in den erhabenen, poetisch schönen Sätzen V. 13 auseinandergesetzt: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste“? „Himmel, Hölle, Morgenröte, das Ende des Meeres, die Finsternis, die Nacht, nichts vermag mich dir zu entrücken“. Hier führt der Dichter das Bewundernswerteste, Gottes Schöpferkraft, mit einem Dankpreise ein V. 14 אודך על כי נוראוה נפלהי heisst: Ich preise dich dafür, dass ich von allen Geschöpfen so ausserordentlich bevorzugt bin. נוראות — im Plural (wie Elohim) — hat die hebräische Liturgie später oft auf Gott bezogen. Du Furchtbarer! „Meine Seele weiss es wohl, dass (V. 15, 16) mein Gebein — עצם = עיצם d. i. meine leibliche Entstehung dir nicht verborgen ist“. „Wie ich geschaffen wurde im Verborgenen, gleichsam wie ein Kunstgewebe

רקמתי „in den untern Räumen der Erde“, entsprechend dem גלמי (בסתר ist die rohe unausgebildete Masse des Embryo). „Aber dir ist auch meine Lebensdauer kund“ — ימים — ולא mit א nach dem כתיב zu lesen, und der Sinn ist עד = ולא אחד בהם לא היה אחד „Noch bevor ein Tag von den mir zugewiesenen Tagen gewesen, sind die mir bestimmten Lebenstage in dein Buch geschrieben worden“. Der schwierige V. 17 ולי מה יקרו רעיך אל heisst: „Wie köstlich sind deine Gedanken, wie mächtig ihre Summen“ ראשיהם wie Ps. 119, 160. „Ich zähle sie, und sie sind mehr als Sand, und, wenn ich erwache, noch bin ich bei dir“ d. h. mit deinen Gedanken beschäftigt. V. 18. Hier gelangt die Frage über das Böse der Welt in einem Optativsatz zum Ausdruck: אם תקטל אלוה רשע V. 19: „Möchtest du doch töten den Bösen.“ יסורו מני = ואנשי המים סורו מני. Denn diese Blutmenschen sind gegen dich widerspenstig bei schändlichem Beginnen,“ „deine Feinde, עריך = צריך, schwören falsch.“ Daher mein Wunsch: „Möchten die, die ich hasse (V. 21, 22) von dannen gehen“. „Mich aber und mein Herz durchforsche, wenn ein Weg des Unrechts an mir ist, עון = עצב, dann führe mich den Weg der Ewigkeit“, d. h. den göttlichen Weg. — Alle diese Reflexionen, sowie die vorwiegend persönliche Zwiesprache, siehe auch V. 13 בבטן אמי konform mit dem folgenden עצמי, גלמי u. s. w., beweisen, dass das I c h im Psalm der D i c h t e r ist.

Psalm 140.

Auch dieser Psalm, obgleich er dreimal סלה enthält, ist zu p e r s ö n l i c h. Der Dichter spricht von einem bösen Menschen V. 2 חלצני ה׳ מאדם רע, von einem Manne der Gewaltthaten, worauf er in Beziehung auf beide von der Einzahl zur Mehrzahl übergeht אשר חשבו. Von ihnen sagt er, „dass sie Kriege erregen. יגורו מלחמות und dass sie ihre Zunge zu giftiger Verleumdung gleich einer Schlange schärfen.“ Das סלה kündet hier den Schluss der Gedankenreihe an. Siehe oben Psalm 54. Darauf fleht er Gott an, ihn zu erretten von der Hand desselben Bösewichts und des Mannes der Gewaltthaten,“ welche in ihrem Hochmut „ihm Netze legen an der Seite seines Weges und

Fallstricke bereiten, dass er falle." Er fleht, zurückgreifend auf ein **Erlebnis**, Gott nun an, „dass er am Tage der Rüstung zur Schlacht ihn schon einmal beschützt habe," סכותה לראשי ביום נשק, also „sollen auch die Wünsche dieses רשע nicht erfüllt werden, und was er denkt d. h. Böses, nicht gedeihen." Auch hier ist סלה Gedankentrennung. ירומו in V. 9 dürfte besser zum folgenden Vers gezogen werden: ירומו מסיבי ראש. „Die mich feindlich umgeben, sollten die wohl ihr Haupt erheben? Nimmermehr! „Das Leid, das ihre Zunge mir zufügt, möge sie umhüllen." Die Verwünschung wird fortgesetzt, in V. 11, „dass ihnen ein Los ähnlich wie das Sodoms werde" und V. 12 „dass der Mann der Verleumdung nicht bestehe im Lande." Es ist derselbe der oben als „Mann der Gewalt" bezeichnet worden, „das Böse möge ihn selbst zum Untergange führen." Der Dichter denkt wieder an sich und sagt V. 13. „Ja wohl. ich weiss es, dass der Ewige thun wird דין עני משפט אביונים. Der Schluss, V. 14 אך צדיקים יודו לשמך der sich bei seiner Isoliertheit von der Anlage des Ganzen auf die fromme Gemeinde bezieht, durfte ein Epiphonema aus späterer Zeit sein.

Psalm 141.

Der Betende spricht in etwas prophetischer und späthistorischer Art von seinem Gebete, „das wie Räucherwerk vor Gott, das Aufheben seiner Hände wie ein Abendopfer Gott wohlgefalle" und nun folgt der Ausdruck seiner Contemplation auf innere Seelenzustände, indem er Gott anfleht, dass er die Pforten seines Mundes mehrfach behüte נצרה. דל = דלת על דל שפתי: „Behüte die Thore meiner Lippen, dass ich nicht zu bösen Worten gelange und auch nicht zu **lustvoller** Beteiligung — להעולל (Parallele in Numeri 32, 29 התעללת) — an den Thaten des Frevels mit den Männern, die Übelthaten begehen." אנשים für אישים. אישים פעלי עין ובל אלחם במנעמיהם „dass ich nicht kämpfe um ihre Vergnügungen und dieselben geniesse" d. h. lass mich nicht verführen durch die mir ihrerseits dargebotenen Genüsse! Viel angenehmer, meint der Dichter, wäre für ihn, wenn er fromme Züchtigung empfinge, „wenn der Fromme ihn zurechtwiese" יהלמני צדיק חסד ויוכיחני

„Das wäre Gnade wenn er mich strafte,“ dann verzichtete ich gern auf alles Angenehme, dann „brauchte Gewürzöl ושמן ראש mein Haupt nicht zu berühren oder weich zu machen “ (יני von נוא = נה' erweichen. Ewald). das rätselhafte כי עוד ותפלתי ברעותיהם dürfte vielleicht nach Hinüberziehen des ו zum vorigen Worte כי עודו תפלתי einen passenden Sinn bekommen: „Denn so lange der Fromme da ist und ich seine Unterweisung höre, bete ich während ihrer (der Frommen) Leiden,“ und Beten dünkt ihm besser als Lüsten mit Bösen fröhnen. Er lässt daher das Gebet folgen: „O, dass ihre Richter auf der Seite des Felsens gestossen werden, und sie, die Frommen, hörten, wie m e i n e W o r t e genehmigt seien;“ welche Worte? — V. 7: כמו פלה ובקע בארץ, „Wie einer der pflügt und die Erde spaltet; (נפזרו עצמינו לפי שאול lesen die alten Versionen עצמיהם) so sollen ihre Gebeine verstreut werden in den Schlund der Hölle!“ „Denn — so betet der Dichter weiter V. 8 – „zu dir, mein Gott, sind meine Augen gerichtet. Hüte mich vor allen Schlingen und Fangnetzen der Übeltäter“ V. 9. „Die Bösewichter insgesamt רשעים יחד mögen fallen in ihre eigenen Stricke “ Obgleich vor יחד ein trennendes Tonzeichen Athnach steht, empfiehlt es sich doch, das Folgende von יחד — will man nicht etwa יחיד lesen, zu isolieren. אנכי עד אעבור „bis ich glücklich durchgezogen“ V. 10. — Die philosophische Reflexion, der Mangel an nationaler Beziehung und das immer wiederholte Zurückkommen auf I c h beweisen, dass wir es mit einem i n d i v i d u e l l e n P s a l m e zu thun haben.

Psalm 142.

Auch in diesem Psalm ist das P e r s ö n l i c h e vorherrschend. Der Dichter schüttet seine Seele vor Gott aus, etwa so wie es in Ps. 6 der Fall ist, wobei er auf ein E r l e b n i s Bezug nimmt. הביט ימין וראה ואין לי מכיר „Schaue nach rechts und siehe, ich habe keinen Freund, verloren ist die Zuflucht von mir, niemand fragt nach meiner Seele.“ Vielleicht ist V. 8 ein Hinweis, dass der Dichter „im Kerker schmachtet.“ — הוציאה ממסגר נפשי — vorausgesetzt, dass dieser Satz noch zum Ganzen gehört, weil das folgende: כי יכתרו צדיקים, etwas lose dasteht. Es ist indes möglich, denn er spricht erstlich vom Danke für

die Errettung und fügt dann an, „wenn du mir Wohlthaten erwiesen haben wirst, werde ich dir danken,“ und die Frommen sollen dich mit mir vereint krönen. כי יכתירוך d. h. dir die Krone der Huldigung reichen.

Psalm 143.

Auch in diesem Psalm ist das **I c h** **d i e** **P e r s o n** **d e s** **D i c h t e r s**, was zunächt aus dem zweimaligen עבדך V. 2 u. V. 12 hervorgeht. Viele Sätze oder Satzteile kommen schon anderswo vor, so zu V. 2 במשפט את עבדך vergl. Hiob 14, 3 und zu dem כי לא יצדק לפניך כל חי die Stelle Ps. 51, 6. Ebenso zu הושיבני במחשכים vergl. Ps. 88, 7 und Klagelieder 3, 6 u. s. w. — Der Dichter, der sich verfolgt sieht, gedenkt in seiner Einsamkeit der Tage der Vorzeit, V. 5, breitet seine Hände aus zu Gott כארץ עיפה לך סלה „wie die Erde, die nach Gott dürstet.“ V. 6 „erhöre mich, dass ich nicht gleiche עם ירדי בור“ V. 7 ein Wort, welches oben Ps. 88, 5 vorkam. Er betet weiter, „dass ihn Gott den rechten Weg führe“ V. 10 und wiederholt seine Bitte nachdrücklich, dass Gott in seiner Huld ihn aus der Not befreie und zugleich seine Feinde vernichte.“ V. 12.

Psalm 144.

Wie zahlreiche Schrifterklärer, so erblicken auch wir in diesem Psalm **z w e i** Stücke, nämlich eine **B i t t e** und einen **D a n k**. Eine Bitte von V. 1—9, einen Dank von V. 9 bis zum Schluss. Aber beide Teile dürften zur selben Zeit, in welcher der Dank ausgesprochen wurde, abgefasst worden sein. Allgemein wird ein **H e e r f ü h r e r**, dessen Hände Gott zum Kriege übt, המלמד ידי לקרב, als der Redende bezeichnet. Er ist umgeben von Feinden, welche ihre Hände zum falschen Schwure erheben und mit ihrem Munde meineidig werden, אשר פיהם דבר שוא. Er bittet nun Gott, dass er ihn errette מיד בני נכר, vielleicht מיד בני אל נכר. Von V. 9 an singt der Dichter ein שיר חדש, „ein neues Lied,“ wobei er Davids gedenkt, den Gott errettet hat vom „bösen Schwerte,“ und hier taucht der oben erwähnte Wunsch wieder auf פצני והצילני, eigentümlich genug beim Dankesergusse des Dichters Noch eigentümlicher berührt das

אשר בנינו V. 12 mit dem Schluss אשרי in V. 15, welches wohl zu dem Wortlaut des neuen Liedes gehört. Nach dieser Auffassung hätten wir hier einen Individualpsalm. Doch ist es für uns kein Zweifel, dass hier ein Gedicht für den liturgischen Gebrauch der Gesamtgemeinde vorliegt, was wir auf foldende Art beweisen wollen. Zunächst enthält der in V. 2 sich befindliche Satzteil הרודד עמי תחתי, (der auch, wenn von dem israelitischen Heerführer gesprochen, in der Bedeutung: „Der mein Volk unter mich zwingt" oder mir „unterwirft", ein Nonsens wäre) einen Fehler. עמים muss es heissen, was viele der alten Versionen wie die des chaldäischen Targum und auch des syrischen beweisen: „Der Völker unterjocht unter mir." Ferner ist der Satz בנינו כנטעים V. 12 vielleicht sogar der Hinblick auf תבנית היכל „Modell des Tempels" eine nationale Beziehung. Ebenso die folgenden V. 13, 14 und ganz besonders der Schluss אשרי העם, der ohne Zweifel kein Epiphonema aus späterer Zeit ist. Zur Beleuchtung des Psalms als eines Gemeindegebetes geben wir hier folgende Erläuterung: Der Dichter schreibt für die Gemeinde zwei Lieder: Das Bittlied mit der liturgischen Einleitung ברוך ה' צורי, das Danklied mit dem Beginn אלהים שיר חדש. In letzterem sagt er also selbst, er sang erst ein altes, nun „wolle er ein neues Lied singen." In dem ersteren handelt es sich um einen Gottesausruf: „Du mein Herr, der du mich vorbereitet, gelehrt zum Kriege" V. 1, ich sage dir, dass „ich nichts vermag, wenn du mir nicht helfen solltest," daher V. 2 חסדי ומצודתי u. s. w. „Ich habe gesehen. dass du nur mein Schutz bist הרודד עמי תחתי, der Völker mir unterwerfen kann." Würde ich „auf meine Hände oder kriegsgeübte Finger bauen" so wäre das Thorheit. „Denn — V. 3, 4 מה אדם — was ist der Mensch!" — אדם להבל דמה — : Daher rufe ich dich an, der du nur ein Neigen und Berühren — הט, גע — brauchst, um die Welt, die Veste שמים und das Feste wie Berge zu vernichten. Meine Bitte geht dahin: ברוק ברק ותפיצם, Schleudere du, o Gott, deine Pfeile und vernichte die Feinde

ותהמם. V. 6 —. שלח ידיך ממרום V. 7, um mich zu erretten von den furchtbaren Fluten aus der Hand der בני נכר, die sich als treulos, falsch und trügerisch erwiesen, deren Mund Falschheit redet und deren Rechte sich erhebt bei lügenhaftem Schwur!“ Also lautet das alte Gebet. Nachdem der Sieg errungen worden, lässt der Dichter die Gemeinde ein שיר חדש singen, ein neues Lied, begleitet mit — נבל עשור — Saitenspiel. Wie lautet dieses Lied? — V. 10: „Der den Königen Sieg gegeben und einst König David errettet hat aus unglücklichen Kriegen V. 10 פצני פצני והצילני (zu lesen פצני והצילני) der hat auch mich errettet aus der Hand derer, von denen oben die Rede.“ Und im Hinblick auf solchen Sieg ruft er der Gemeinde, diese glücklich preisend, ein „Heil“ — אשרי — zu. Nur auf diese Weise ist das Schwierige, allen Erklärern rätselhafte אשר בנינו, das sonst in gar keinem Zusammenhang zum Psalm stände, zu erläutern: אשרינו „Heil uns,“ sagt die Gemeinde, nach solchem Siege: „בנינו, Unsere Söhne sind wie wohlgediehene Pflanzungen,“ gross gezogen in ihrer Jugend. „Unsere Töchter gleichen geschnitzten Ecksäulen am Modell des Tempels oder haben die Gestalt תבנית היכל von Palastsäulen.“ Unsere Speicher strömen über von Nahrungsmitteln. Unser Kleinvieh und unsere Rinder sind trächtig,“ wir haben jetzt keinen Mangel. Wir fürchten auch keine Störung unserer Ruhe oder Vernichtung unserer Sicherheit. אין פרץ ואין יוצאת, „Keiner bricht ein, keiner wird hinausgetrieben, und es ist kein Geschrei in unseren Strassen.“ Heil uns daher, dem Volke, dem solches Loos geworden, dem Volke, dessen Gott Adonai ist. אשרי העם שה׳ אלהיו. Das zweimalige אשרי in V. 15 passt trefflich zu dem gedachten אשרינו in V. 12.

Psalm 145.

Es ist ein Alphabetpsalm, in welchem ein Vers mit dem נ fehlt. Merkwürdig hat die Septuaginta wahrscheinlich durch Konjektur auch für נ einen Satz, der aber mit V. 17 fast identisch ist. נאמן ה׳ בכל דרביו וחסיד בכל מעשיו. In diesem Psalm, dessen alphabetische Anlage, dessen Einleitung אלוהי המלך und und dessen Schluss ויברך כל בשר, man kann füglich sagen, auch dessen Mitte מלכותך מלכות עולמים schon die liturgische Absicht verraten, spricht der Dichter von dem steten Lobe, womit die gegenwärtigen und kommenden Geschlechter — דור לדור — Gottes Wunderwerke verherrlichen werden. Sie werden dieses thun, weil sich Gott als gnädig erwies, nicht nur ihnen, sondern „der Gesamtheit seiner Geschöpfe," welche allesamt Gott stützt, wenn sie fallen, aufrichtet, wenn sie gebeugt sind, sättigt, wenn sie hungern. Es ist in diesem Psalm ein Übergang vom Singular zum Plural ersichtlich: V. 2. Jeden Tag lobe ich dich, aber eine Generation kündet der andern יגידו deine Stärke. Dazwischen: Ich ודברי נפלאתיך אשיחה, dann V. 6 יאמרו und daneben wieder וגדלותיך אספרנה „deine Grösse will ich erzählen; ebenso zum Schluss erst ידבר פי und dann ויברך כל בשר.

Psalm 146.

Auch in diesem Psalm sehen wir klar die Absicht des Dichters, für die Gemeinde zu schreiben. Er sagt: „Ich will loben den Herrn und besingen meinen Gott, so lange ich bin." V. 2. „Auf Menschen sollt ihr Euch nicht stützen, auch wenn sie zu den edelsten gehörten," בנדיבים, denn „geht seine Seele aus und kehrt er zu seinem Erdboden zurück, schwinden alle seine Pläne" V. 4. Es ruft daher voll Entzücken über den mächtigen Geber alles Guten die fromme Gemeinde aus: אשרי שאל יעקב בעזרו V. 5 und beschreibt diesen „Gott Jakobs" als Schöpfer, als Gott der Gerechtigkeit, als Gott der Liebe und als einen Gott, den einstens in messianischer Zeit Alles verherrlichen werde. (V. 6—10). „Es wird יהוה regieren ewiglich, dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht! Hallelujah!" V. 10.

Ergebnis.

Auf Grund der in der Einleitung aufgestellten Kriterien ergiebt die vorliegende Untersuchung folgendes:

Von den 96 Ichpsalmen, die hier zur Besprechung gelangten, ist:

A. das betende Ich die Gemeinde Israels in folgenden 55 Psalmen.

I. Buch:

2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 20, 25, 28, 32, 40.

II. Buch:

42, 43, 44, 49, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 66, 68.

III. Buch:

74, 75, 77, 78, 84, 85, 87, 89.

IV. Buch:

91, 92, 94, 102, 103, 104, 106.

V. Buch:

111, 118, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 131, 132, 135, 137, 138, 144, 145, 146.

B. das betende Ich ist der Dichter selbst in folgenden 36 Psalmen.

I. Buch:

6, 11, 14, 16, 17, 19, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 34, 35 37, 41.

II. Buch:

45, 51, 53, 54, 55, 63, 69, 71.

III. Buch:

73, 88.

IV. Buch:

101.

V. Buch:

109, 110, 116, 119, 139, 140, 141, 142, 143.

C. Zweifelhaft sind 5 Psalmen.

36, 38, 52, 62, 86.